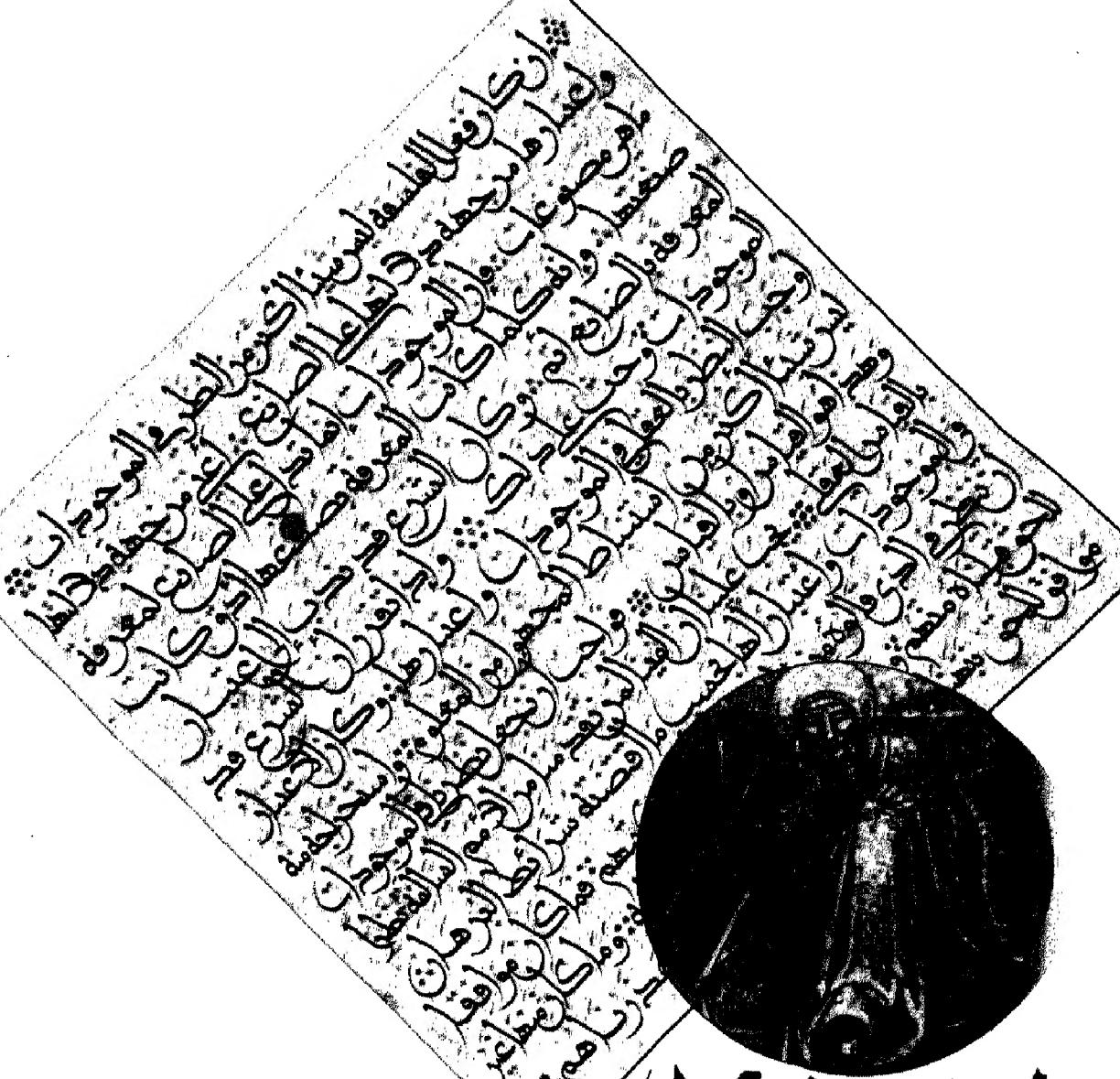
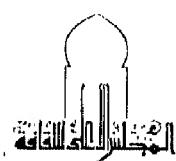


ابن رشد

فيلسوفاً عربياً بروح غربية

عاطف العراقي



٢٠٠٤ اهداوات

المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة

ابن رشد

فيلسوفاً عربياً بروح غربية

تأليف :

عاطف العراقي



٢٠٠٢

تصدير عام

فيلسوف عرب بروح غربية

غير مجد في ملتي واعتقادي، إهمال تراث ابن رشد أعظم وأخر فلاسفة العرب، لقد قال بأفكاره لكي يكتب لها الدوام والخلود. إنها أفكار عقلانية تنويرية في أساسها وفي أهدافها. وعارض علينا نحو أبناء الأمة العربية إذا نحن أهملنا فكر هذا الفيلسوف العملاق، عميد الفلسفة والتنوير في أمتنا العربية من مشرقها إلى مغاربها. إنه الفيلسوف العربي ولكن بروح غربية.

وإذا كان هذا الفيلسوف الذي اهتمت به أوروبا التي تقدمت عن طريق أفكاره إلى الأمام، وأهمله أبناء العربية التي رجعت إلى الوراء لأنها ظلت محصورة في الفكر التقليدي، وفكرا الغزالي عدو الفلسفة والتفلسف، وآراء ابن تيمية، فإن الوقت قد حان لدراسة آراء هرم ثقافتنا العربية في الماضي، وهو ابن رشد الفيلسوف والعالم المفكر العربي بروح غربية.

لقد ولد ابن رشد عام ١١٢٦م وتوفي عام ١١٩٨م. وكم خاض العديد من المعارك الفكرية وحيث انتهى به الحال إلى النفي والطرد. لابد أن نسأل أنفسنا كل لحظة هل استندنا حقاً من فكر ابن رشد ومن منهج ابن رشد أم أننا أصبحنا كالقطة التي تأكل أبناءها؟ إن التأمل في واقعنا العربي المعاصر يدلنا تمام الدلاله على أننا لم نستند استناداً حقيقياً من فكر هذا الفيلسوف الذي قال بأفكار مستقبلية، أفكار لا يصح أن تظل في زوايا الإهمال والنسيان، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

دعانا ابن رشد إلى جعل العقل الدليل والمرشد، إنه يقف عن طريق حسه النقدي على قمة عصر الفلسفة العربية، وحيث انقطع بوفاته وجود فلاسفة عرب. ومنذ ثمانية قرون إذا زعم فرد عربي الآن، بأنه يعد فيلسوفاً، فإن هذا الزعم من جانبه يعد جهلاً على جهل وتعبيرًا عن تضخم الأندا.

لا يصح إذن الابتعاد عن طريق العقل، أشرف ما خلقه الله فينا، طريق النور الذي يدفعنا إلى الأماكن هذا أساس دعوة ابن رشد. فالعيوب إذن ليس في التراث، ولكن في الفهم الخاطئ للتراث.

ينبغي علينا الانفتاح بكل قوّة على كل الثقافات الأخرى. وهذا يعد تطبيقاً لدعوة ابن رشد الذي قال: فلنبحث عن كتب القدماء ونقوم بدراستها. أليست هذه دعوة تراثية مشرقة وضاءة تقوم على الإيمان بالتنوير والاعتقاد بأهميته الكبرى وأنه لا حياة لنا بدونه.

نعم نجد فكر ابن رشد معبراً عن حس نقدى، والنقد من أخص خصائص الفلسفة والتفلسف. إن الإنسان في حقيقته يعد حيواناً ناقداً. ولما كان ابن رشد ملتمساً ب النقد العديد من الآراء والاتجاهات التي رأى من جانبه أنها تعد بعيدة عن العقل والمعقول. نقد أفكار الصوفية وآراء الأشاعرة ووجهات نظر المقلدين والرجعيين وكان في نقده معبراً عن تمكّنه بكل ما هو عقلاً تنويرى، ومبعداً تماماً عن فكر الظلام وحياة الظلام. لقد كان ابن رشد عالماً وطبيباً، بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً، ورأى أن الواجب يقتضى الكشف عن أخطاء الذين ذهبوا إلى القول بعدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والأسباب. وكان يؤمن بأن البرهان العقلى يعد أساسى صور الأدلة، ومن هنا نجده يتجه بكل قوته نحو نقد الأدلة الخطابية التي يلجمها عمّة الناس وأشباه المثقفين.

بين لنا ابن رشد من خلال اهتماماته العلمية. والطب منها على وجه الخصوص، أن العلم يعد معبراً عن القوّة، قوّة الشعوب، قوّة التقدم، وأن الجهل على العكس من ذلك يعد معبراً عن التخلف والظلام والصعود إلى الهاوية. وواجب علينا الاستفادة من دعوة ابن رشد وخاصة بعد انتشار الدعوات الظلامية الرجعية وانتشار الجهل اللامعقول بيننا. إنه من المنطقى أن نطلب من المتأخر أن يسعى بكل قوته لكي يلحق بالتقدّم. ومن غير المنطقى أن نطلب من المتقدّم أن يقف في مكانه

ثابتًا حتى يلحق به المتأخر. إنها سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلًا.

دعانا ابن رشد إلى أن نلجمًا إلى التأويل العقلي، وقال إن كل ظاهر من النص، إنما يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وإن هذا الرأي يجب أن يتمسك به كل مؤمن وكل عاقل.

أقام ابن رشد دراسته لمشكلة المعرفة، على أساس العقل أساساً، بين لنا أن التمييز بين الخير والشر، إنما يقوم على العقل وحده، درس ابن رشد مشكلة حرية الإرادة على أساس برهانى عقلانى، ولم يؤسس ابن رشد رأيه على أساس خطابى إنشائى.

ومن المؤسف أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من المشكلات في الوقت الذي قدم لنا فيه ابن رشد منذ ثمانية قرون، المفتاح أو المنوج الذي يساعدنا على حل هذه المشكلات.

لقد سخّرنا من ابن رشد حين أخذنا نتحدث عن فضايا وهمية زائفة كقضية الغزو الثقافي، والهجوم على الحضارة الأوروبية. نعم سخّرنا وأهملنا فيلسوفنا ابن رشد الذي فتح الطريق أمام الفكر العلمي العقلاني، والذي نحن في أمس الحاجة إليه الآن. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها في وادٍ غير ذي زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرى لها. ولن نفتق من تلك الحالة أو هذا المصير، إلا بأن نقوم بذلك أرض التقليد والظلم دكا.. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النّظرة المفتوحة، النّظرة التي تقوم على تقدیس العقل بحيث يجعله معياراً وأساساً لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربي مستعداً للدخول في قرن جديد، هو القرن الحادى والعشرين.

نعم يجب علينا في حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النّقدية العلمية الفلسفية. لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعده قرون، كأنه كان يتوقع ما سيجيء عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقلياً حين

يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، يتحدثون عن غزو فكري كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وعقولهم الضيقة وأفهامهم القاصرة وكأنهم مثل الدون كيشوت في محاربة طواحين الهواء.

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات التي تعد ناراً ونوراً. الصفحات التي أساء فهمها في العصر الحديث أناس تحسبهم أستاذة وما هم بأساتذة.. أناس حشروا حشروا في دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين، ومن النادر أن نجد عربياً في العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد ومغزى دعوته حق الفهم، في الوقت الذي تجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان؟ وإن كان ابن رشد قد ولد في بلدة أوروبية لأقاموا له التمايميل في كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكن كان فيلسوفاً عريبياً، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته، حيث أصبحنا في حالة من الجفاف الفكري، هذا الجفاف لا يكون القضاء عليه عن طريق استخدام محلول معالجة الجفاف، بل يكون عن طريق السعي بكل قوة نحو التفتك بالروح العقلية، الروح التنويرية، الرؤية النقدية.

فلنحتفل إذن بأفكار أعظم فلاسفتنا، ابن رشد، حتى نضع في اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو الدفع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية، وكلها دروس استقدناها من ابن رشد.

إنني أكاد أقطع بأن روح ابن رشد ترفرف الآن في سعادة وذلك حين تدرك أن وصل ما انقطع لا يمكن أن يتم إلا من خلال الفلسفة الرشدية. فلننتجه إذن إلى دراسة آراء هذا الفيلسوف وما أعظمها وما أعمقها، وإن كان أهل التقليد، وأنصار الظلم لا يعلمون ولا يدركون. ولكن ماذا نفعل أمام محاولات أشباه الباحثين وأنصار الظلمة والظلم.

نعم يجب علينا الاستفادة من دروس الفلسفة الرشدية حتى تتحقق لنا حياة فكرية في مستقبلنا أفضل من حالتها في ماضينا وحاضرنا.

إنها دعوة من جانبنا، فهل يا ترى ستجد صداقاً في نفوس وعقول أبناء أمتنا العربية من مشرقها إلى مغاربها؟ هل يا ترى سنواصل دراستنا لآراء فيلسوفنا العربي، صاحب الروح الغربية !!؟!

عاطف العراقي

القاهرة - مدينة نصر

في العاشر من ديسمبر عام ٢٠٠١ م

الفصل الأول

**الحياة الفكرية لفيلسوف عربى كان معبرا عن روح غربى
دعوة إلى منهج جديد لدراسة أفكاره**

١- حياته العقلية وأسباب نكتته

نشأ ابن رشد في بيئة عقلية، فجده كان من كبار الفقهاء. وكذلك كان أبوه حيث إن ابن رشد قد استظهر على أبيه الموطاً حفظاً. ولم يأخذ ابن رشد الفقه عن أبيه فحسب، بل أخذ عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسراً وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز وأبي عبد الله المازري.

والدليل على تعمقه في دراسة الفقه، ووضعه لكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتضى في الفقه". وأصبح بذلك أوحد عصره في علم الفقه والخلاف. بل إن من المؤرخين من ذهب إلى أن شهرة فيلسوفنا إنما ترجع أساساً إلى اشتغاله بالفقه.

فيما إذا انتقلنا من الفقه إلى الميادين الأخرى، وجدنا تعمقاً لا حد له من جانب فيلسوفنا. فبالنسبة لعلم الكلام، نجد من جانبه نقداً وتفنيداً لآراء علماء الكلام يكشفان عن دراسته العميقه لهذا العلم. وما يقال عن الفقه وعلم الكلام، يقال عن دراسته لمذاهب الفلاسفة، وشرحه لأرسطو، ودراسته للطب. وبذلك جمع فيلسوفنا الخالد بين هذه الميادين العديدة بعد دراسته الطويلة طيلة حياته. يقول ابن الآبار: إنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة. هذا ما يقوله ابن الآبار، وهذا صدق، إذ إننا لم رجعنا إلى تلك القوائم^(١) التي وضعها أمثال بروكلمان ورينان وجدنا فيلسوفنا قد تعمق في دراسة ميادين عديدة تكاد تشمل كل العلوم والمعارف الموجودة في عصره.

ومن المناسب في هذا المجال، أن نشير بإيجاز إلى سبب نكتته.

(١) يمكن الرجوع إلى القائمة التي وضعناها للموجود فعلاً من مؤلفات وشروح ابن رشد، وذلك في كتابنا: «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، ص ٣٢٥ وما بعدها. (طبعة دار المعارف بعمر).

فإذا رجعنا إلى كتب التراجم سواء القديمة منها والحديثة وجدنا الكثير منها يورد سبباً أو أكثر من سبب لنكبته، ومنها من يورد سبباً واحداً، ومنها من يورد جملة أسباب ويحاول ترجيح واحد منها.

من هذه الأسباب ما ذكره لنا عبد الواحد المراكشي في كتابه: العجب في تلخيص أخبار المغرب، قائلاً: إن من أهم أسباب نكبته، أن ابن رشد حين أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطو قال فيه عند ذكر الزرافات: وقد رأيتها عند ملك البربر، غافلاً بذلك عما يجب عليه إزاء معظم الملوك.

ومنها أنه كانت هناك صلة قوية بين ابن رشد وبين أبي يحيى أخي المنصور ووال قرطبة، ولا يخفى أنه كانت هناك فجوة بينهما كما تذكر ذلك كتب التاريخ.

والمهم عندنا أن جمهرة المؤرخين قد اتفقوا على أن بداية النكبة كانت عندما قدم قوم من يناؤونه من أهل قرطبة إلى المنصور - وهو الذي حدثت في عهده نكبة فيلسوفنا - بعض التلخيصات التي كان يكتبها ابن رشد على مؤلفات أرسطو. وفيها يقول: فقد ظهر أن الزهرة إحدى الآلهة، وأوقفها أبو يوسف المنصور على هذه الكلمة. وتجم عن ذلك أن استدعاء المنصور في جمع من الرؤساء والأعيان، ولعنه وأمر بطرده من المجلس.

وقد انتهى الأمر بنفي ابن رشد إلى أليسانة وهي على مقربة من قرطبة. ثم استدعاه المنصور إلى حضرة مراكش في آخريات أيامه للإحسان إليه والعفو عنه. وأخيراً توفي فيلسوفنا في التاريخ الذي ذكرناه في مفتتح هذه المقالة.

ويبدو لنا - إذا أردنا أن نرجح سبباً حقيقياً لنكبته - أنه من الضروري عدم اقتطاع هذا الحادث المؤسف في حق أعظم فلاسفة العرب على وجه الإطلاق، عن التيار العام الذي كان موجوداً بالأندلس. وهو ذلك التيار الذي كان مصبوغاً بمحاولات بعض الفقهاء الأخذ بناحية الفكر، محاولين من جانبهم توجيه الاتهام إلى كل من

حاول منازعتهم فى هذا المجال. ومن هنا، فإنه يبدو لنا أن السبب الحقيقى لنكتبه إنما يكمن فى تهويلات الغلاة من الفقهاء الذين حاولوا تصوير الدين وكأنه يتنافى مع الفلسفة. وهذا - فيما نرى - قد يعد السبب الحقيقى لنكتبه. يقول ابن رشد: فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء، هكذا نجدهم. وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية.

وهكذا كان تصوير مبادئ ابن رشد على أنها كفر وزندقة آتيا في جانب بعض الغلاة من الفقهاء وأشياعهم وهم الذين - كما قلنا - رغبوا في الاستيلاء على الجو الفكري والنظر إلى علوم الأوائل على أنها علوم يجب هجرها.

٢- شرحه لأرسطو يعد تعبيراً عن روحه الغريبة:

قلنا إن ابن رشد قد تعمق في دراسة جوانب عديدة من المعرفة الإنسانية. ولكننا لم نتحدث بعد عن أهم وأعظم عمل قام به. عمل كان سبباً في تلك المكانة التي حظى بها في أوروبا. وهل تلك الحركة الفكرية الخصبة، ونعني بها حركة "الرشدية اللاتينية" التي كانت ثمرة لما جاء في شروحه على أرسطو؟

هذا العمل - كما قلنا - هو شرحه لأرسطو وتقديم فلسفة خالية من الشوائب والتناقضات والتآويلات الفاسدة التي طالا وجدناها عند أسلافه من الشرح وال فلاسفة. ولكن ما الأسباب التي دفعته إلى ذلك؟.

يجدر بنا أن نتحدث عن اتصاله بال الخليفة، إذ إن هذا الاتصال كان من أهم الأسباب التي دفعت به إلى القيام بهذا الشرح. يقول ابن رشد: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثنى على ويدذكر بيته وسلفي ويضم بفضلة إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى. فكان أول ما فاتحنى فيه أمير المؤمنين بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبي ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السماء - يعني الفلسفة - أقدمية هي أم حادثة؟ فأدركنى

الحياة والخوف وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياة، فالتقت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويدرك ما قاله أرسسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة؛ ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المستغلين بهذا الشأن المترغبين له. ولم ينزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك^(٢).

هذه هي المقابلة التي كانت بداية لقيام فيلسوفنا ابن رشد بشرح أرسسطو. فكتب التاريخ والتراجم تخبرنا أن أمير المؤمنين قد أراد قراءة أرسسطو، بيد أنه كان يشكو من قلق عبارته أو عبارة المترجمين عنه. فأبلغ هذه الرغبة إلى ابن طفيل، غير أنه لكبر سنه واستعجاله بالخدمة، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين وقال له: لو وقع لهذه الكتب من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فيما جيداً لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك، فافعل. وإنى لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوه نزوعك إلى الصناعة^(٣).

٣- إعجابه بأرسسطو، والدعوة لنهج جديد في دراسة فلسفة ابن رشد

المنهج الجديد الذي ندعوه إليه هو ضرورة الرجوع إلى شروحه على أرسسطو. ويجب علينا عشر المشغلين بالفكر الفلسفى العربى عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التي لا تمثل عندنا غير جانب تقليدى من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعانى الباطنة والحقيقة لفلسفته، فلابد لنا من الرجوع إلى شروحه، ودليلنا على ذلك أن المتتبع لهذه الشروح يجد أنها قد تمضنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالمنا

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي ص ٢٤٢-٢٤٣ وأيضاً:

.Renan: Averroes et l'averroisme p.33

(٣) عبد الواحد المراكشي: المعجب ص ٢٤٣.

نجد بين تصاعيفها نقدا حرا جريئا للتكلمين وغيرهم من مفكري الإسلام. وطالما تجد فيها أيضا دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال إن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقة. إذ إن العادة قد جرت على أن المفكر حين يؤلف كتابا يودعه أفكاره الخاصة. وحين يشرح أو يفسر كتابا لغيره يقتصر على إيراد أفكار واسع الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تماما عن ذلك. فهو أولا: يبدى إعجابه الشديد بأرسطو كما سيبين لنا بعد قليل. وثانيا: تجد بين ثانيا مؤلفاته تأييدا لما يذهب إليه في شروحه على أرسطو كما سيتضح بعد قليل.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف واعتبار مؤلفاته مجرد كتب احتوت حقائق أراد بها مجرد التعبير عن جوانب تقليدية. وقد يكون ما دفعه إلى ذلك ظروف المجتمع في عصره والتي لم تكن تسمح بالتعبير تعبيرا حرا عن أفكار قد يلبدو في بعضها نوعا من الجرأة والصراحة التي لا حد لها.

نوضح ذلك من جانب آخر. فمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة فعلا تعد مشكلة زمنية بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم في عصرهم قبل البدء في تحرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع ابن رشد مثلا لكتابيه "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" وهذان الكتابان طالما اختلفنا بهما وبالغنا في بيان عقديهما متغافلين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتاب "كتهافت التهافت" لابن رشد إنما كان الهدف الأساسي منه مجرد الرد على الغزالى، بمعنى أنه يتضمن عرضا نقديا أكثر من كونه يحتوى على عناصر بنائية في صلب مذهب ابن رشد.

قلنا إن فيلسوفنا ابن رشد قد أبدى إعجابه بأرسطو. دليل هذا أننا إذا رجعنا إلى شروحه وبعض تأليفه وجدناه قد فضلاته على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين

أتو بعده حتى زمان ابن رشد. فهو مثلا يقول في مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعيات: ”مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلا. وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وأكملها. وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت في هذه العلوم قبل مجئ أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها.“

ويقول ابن رشد في مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو: ”نحمد الله كثيرا على اختياره ذلك الرجل - أي أرسطو - للكمال. فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري، والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر. فأرسطو هو الذي أشار إليه الله تعالى بقوله: ذلك فضل الله يؤتى به من يشاء.“

ونود أن نشير من جانبنا - في معرض دعوتنا إلى هذا المنهج الجديد الذي قلنا إنه يتمثل في المطالبة بالرجوع إلى شروح الفيلسوف على أرسطو - إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب، بل نحسب أنه كان صادرا عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله في أكثر نظرياته.

فهو يتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئا لأنه اتبع المنهج البرهانى. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان - كما سيتضح بعد قليل - استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تعد جزءا لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فيما لها وتأويلها من خلال تلخيصه وشرحه على أرسطو بوجهه خاص. بل لا بد من أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره.

فهو دائم ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يتتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية ولا سيما في معرض ردہ على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين على وجه العموم.

ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر. إننا إذا تعمقنا في شروحه وتلخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية في الدلالة. هذا المغزى يتمثل في أنه إذا كان ينقد رأيا من الآراء، فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته، ومع مبادئ أرسطو وفلسفته التي قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تأييدا ظاهرا.

نضرب على ذلك مثلا واضحا في تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول ابن رشد: "إن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبها، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبها. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا وأثبت حجة. وكان الذي حرکنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبها، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقف على ما فيها من حق أوضده"^(٤).

ابن رشد إذن يحاول الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهورا ببينا من خلال شروحه وتفاصيله ومن خلال مؤلفاته أيضا. وإذا كنا ندعوه من جانبا اليوم إلى منهج جديد يتمثل في الاعتماد - كما قلنا - على شروحه بصفة خاصة، فإن تحت يدينا الكثير من النصوص التي تنھض دليلا على تأييد دعوتنا اليوم. وقد آن لنا عشر المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى أن نبحث فى فلسفة ابن رشد بحثا ينظر إليها من منظور مختلف عن ذلك المتطور الذى طالما بحثت فلسفته على أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدى الذى يبحث فيها من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهاافت التهافت.

٤- الطريق البرهانى هو الطريق الذى يتبعه ابن رشد:
وإذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره، فإن سبب

(٤) تلخيص السماع الطبيعي لابن رشد، ص ٢.

ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان - كما قلنا - ومحاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهانى هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وابن سينا تارة أخرى، مبينا أن الكثير من أقوالهم لا تعدو كونها طرقا إقناعية أو على أحسن الفروض طرقا جدلية. وكل من الطريقتين تعدان في مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم. ونؤكّد على قولنا هذا. وطالما قلنا إن هناك الكثير من النصوص التي تقطع بذلك قطعا لا مجال للشك فيه. فهو يقول في تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو: "فليس بواجب أن نصوص فجصا بالغا عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان.

وإذا قال قائل بأن هذا القول في مدلوله يعد قوله أرسطيا، فإننا من جانبنا نسوق قوله من تهافت التهافت لابن رشد يؤيد اتجاه فيلسوفنا إلى البرهان. فهو يقول: أعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. كما يقول - في معرض تفضيله الطريق البرهانى على ما عداه من طرق أخرى- إن الأقاويل البرهانية قليلة جدا حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعارف والدر الخاص من سائر الجواهر. كما يقول فيلسوفنا أيضا -في معرض رده على الغزالى - إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان. فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان. بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة.

ابن رشد يقول هذا في مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو. استمع إليه يقول في تفسيره لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو - في معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساسا فيما يرى أهل جدل لا برهان - يقول فيلسوفنا: فإنه لما كان هذا العلم يقصد علم الكلام - يقصد به نصرة آراء قد اعتقادوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينتصروها بأى نوع من الأقاويل، سوفسطائية كانت، جاحدة

للعبادى الأول، أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سمعها من الأمور المعروفة بنفسها^(٥).

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طرفيين ويترضى لنفسه طریقا ثالثا.

فهو ينقد الأدلة الخطابية - وهذا هو الطريق الأول - لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعى في جوانب بحثهم واعتقادهم.

وهو ينقد أيضا الأدلة الجدلية - وهذا هو الطريق الثانى - حيث إنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام. ونقده لهم أعنف من نقده لأصحاب المثلك الإقناعى، فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلسفه.

أما الطريق الثالث - وهو ما قلنا إن ابن رشد يرتضيه لنفسه - فهو طريق البرهان. وهو عنده خاص بالفلسفه، أو ينبغي أن يكون كذلك. وابن رشد ينقد المثلك البرهانى أو القياس البرهانى لأنه فيلسوف أصلًا. والميادى التى يلتزمها أهل البرهان هى المبادئ العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أي فيلسوف التخلى عنها في بحثه في قضایا الفلسفه.

ولكن ما هي أهم المبادئ التي يقررها طريق البرهان هذا الذى ارتضاه ابن رشد آخذنا أكثر عناصره عن أرسطو، ثم مطبقا له على قضایا فلسفته؟

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وهو لم يزل بعد حبيسا في عالم المخطوطات^(٦)، وجدنا ابن رشد يقول: إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علما

(٥) انظر في تفصيل ذلك كله كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٥٠ وما بعدها.

(٦) شرعنا في تحقيق هذا المخطوط المهم اعتمادا على نسخة دار الكتب المصرية. ونرجو أن يظهر قريبا.

حقيقياً متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسقائيون، بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده، وعلمنا أنها علته، وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة^(٧).

كما يذهب إلى أنه إذا كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود – إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع – فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جمیعاً: أي علة علمنا بالنتيجة، وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه^(٨).

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل، وهو الذي يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها. دليل هذا أن النتيجة الضرورية – فيما يرى ابن رشد – لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية.

وإذا كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أي غير مستحيلة ولا متغيرة^(٩).

٥- نظرية المعرفة:

قلنا إن ابن رشد قد ارتضى طريق البرهان مستمدًا أساسه عن أرسطو من خلال شروحه ثم حاول تطبيقه على كافة المشكلات الفلسفية. وهذا يؤدي بنا إلى القول بضرورة الاعتماد أساساً على الشرح. بحيث إننا إذا وجدنا ثمة تعارض بين قضيائنا التي بثها في تضاعيف شروحه وقضيائنا التي ذهب إليها في مؤلفاته، فإن الأساس عندنا هو الشرح لا المؤلفات، التي لا يخفى – كما قلنا – أن بعض ما فيها قد وضع لظروف وحاجات اجتماعية.

(٧) ص ١٧٦ من المخطوطة.

(٨) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٩) المصدر السابق، ص ١٧ - ١٨٠.

وإذا كنا قد سقنا فيما سبق بعض الأقوال التي ذكرها ابن رشد والتي تهدينا إلى الطريق الذي ارتضاه، فإننا أيضاً إذا رجعنا إلى الأسس الرئيسية التي تحكم نظرياته، وجدنا صدق ذلك. بمعنى أنه من السهل علينا رد عناصر فلسفته إلى مبادئ استقاها عن أرسطو وتوصل إليها - كما قلنا - من خلال قيامه بالشرح والتفسير، مقدماً لنا الدليل تلو الدليل على صحة ما ارتضاه وقرره. ويمكن أن ندلل على ذلك بأمثلة موجزة ومحاجة غاية الإيجاز في حدود النطاق المرسوم لهذه المقالة، فاصدرين من ذلك الدعوى إلى تجاوز ذلك الطريق التقليدي الذي طالما بحثت فلسفته على أساسه.

فهو مثلاً في نظرية المعرفة يتجاوز المعرفة الحسية ليصل إلى المعرفة العقلية، طبقاً لما يقول به من تدرج الوظائف العقلية. كما ينقد القول بوجود كليات مفارقة، وذلك بناءً على رأيه الذي يذهب فيه إلى أن المعقولات تستند إلى المحسوسات. إذ إننا إذا ذهبنا إلى أن هذه الكليات موجودة خارج النفس، لزم أن يكون لها كليات أخرى خارج النفس بها يصير الكلى الأول معقولاً وللثانى ثالثاً وهكذا إلى غير نهاية.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن فيلسوفنا شأنه في ذلك شأن أرسطو، يصعد من الحس إلى العقل ومن الجزئي إلى الكلى. فليس العلم علماً للمعنى الكلى، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يتمثل في قيام الذهن بتجريد الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في الموارد.

من هذه النقطة - فيما نعتقد - يبدأ ابن رشد في بيان رأيه في مشكلة غاية في الأهمية لعبت دوراً مهماً عند فلاسفة ومتصرفون الإسلام. فإذا كان هناك طريقين للاتصال: اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا، واتصال يعتمد على القول بأن موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعادة؛ فإن ابن رشد يقول بالطريق الأول، وذلك طبقاً لذهبته في تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى تصل إلى المعقولات، أي يقول بتطور طبيعى للمعرفة، منكراً طريق

التصوف. وذلك - كما قلنا - يتمثل في إعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها.

٦- قدم العالم:

هذا عن نظرية المعرفة، فإذا انتقلنا منها إلى مقال ثان وأخير من بين عشرات الأمثلة التي تنهض على تأكيده الاتجاه الأرسطي ومحاولته الوصول إلى الطريق البرهانى، اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هذا المثال يبدو في أدلة على قدم العالم والتي فند بها اعتراضات الغزالي التي تقوم على القول بحدوث العالم.

ففي الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلسفة ويقيم دليله على فكرة الحركة الأرسطية. وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلى والإقناعى حيث يصل إلى مرتبة البرهان. بحيث يبدو لنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل في هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختارا منها الطريق الثالث الذى يعده أكثر الطرق سموا ويقينا وهو طريق البرهان كما قلنا.

أما الدليل الثانى فيقيمه على فكرة الزمان. وإذا تعمقنا في دراسة هذا الدليل وجدنا تأثرا بأرسطو إلى حد كبير. إذ إنه يربط دائماً بين آراء أرسطو وآرائه هو في الطبيعة الضرورية لكل موجود.

وفي الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال وينذهب إلى دحضها تماماً. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذي لا يتغير أبداً.

أما في الدليل الرابع والأخير فنجد أنه يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشيء الممكن، ذاهبا إلى أنه لا يمكن أن يكون شيء عن لا شيء، فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغييره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون

عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً، ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون، أعني الذي تقول فيه إنه يتكون.

٧- خاتمة:

هذه نقاط نقول بهااليوم بعد أن احتفلنا منذ سنوات قليلة بذكرى فيلسوفنا ابن رشد. وكل ما نرجوه هو أن نعيد النظر في تلك الدراسات التي كتبها نفر من المستشرقين والمؤلفين العرب في دواوين الفلسفة في العالم كله والتي تدرس أساساً فلسفه ابن رشد. هذه الدراسات التي اعتمدت أكثر ما اعتمدت على المؤلفات دون الشرح. صحيح أننا لو رجعنا إلى ما كتب عن فيلسوفنا وخاصة ما كتبه مونك Munk ورينان E. Renan وجدنا إيماناً بأهمية هذه الشرح. ولكن ذلك من جانبهما يعد محاولة جزئية لا ترتفع إلى مستوى التفسير الكلي الشامل لحقيقة مذهبة. هذا التفسير الكلي الشامل لن يتحقق إلا بالاعتماد على شروحه وجعل مؤلفاته تابعة لهذه الشرح إن صح هذا القول.

هذه دعوة ندعوا إليهااليوم فهل يا ترى ستجدد صدى عند المشتغلين بدواوين الفلسفة في العالم شرقه وغربه، بحيث نبدأ في دراسة ابن رشد على ضوء هذا المنهج الذي ندعو إليه؟

الفصل الثاني

**الفيلسوف ابن رشد ومنهجه النبدي
(فکر عربی من خلال لقاء الشرق بالغرب)**

أولاً: أهمية المنهج النبدي والخوار بين الحضارات:

قد لا أكون مبالغًا في القول بأن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة، قد يكون على رأسها لامتيازه من حس نبدي. إننا لا نجد حسًا نبديا بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذين سبقوه وسواء عاشوا في الشرق العربي كالفارابي وأبن سينا، أو وجدوا في المغرب العربي قبله كابن ماجه وأبن طفيل. إن نقد هؤلاء الفلاسفة يعد نقدا جزئيا لفيلسوف معين دون غيره، أول اتجاه فكري فلسفى محدد، دون الفلسفة والاتجاهات الأخرى.

أما بالنسبة لابن رشد، فقد توافر له الحس النبدي الشامل والدقيق. ودليلنا على ذلك، أننا قد لا نجد فيلسوفا من الفلاسفة، أو اتجاهها من الاتجاهات التي سبقت ابن رشد، إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد، بتوجيهه سهام النقد إليه، نقد للمتكلمين ومن بينهم الغزالى، ونقد لأهل الظاهر، ونقد للفارابي وأبن سينا، ونقد للصوفية.. إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

لقد احتل الفيلسوف الأندلسى ابن رشد والذى ولد كما قلنا عام ٢٠٥٥هـ = ١١٢٦م وتوفي عام ٩٥٥هـ = ١١٩٨م وعلى وجه التحديد في العاشر من ديسمبر، مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفى العالمى عامه والفكر الإسلامي العربي على وجه الخصوص. وقد لا نجد - كما أشرنا - فيلسوفا من فلاسفة العرب سواء من عاش منهم في الشرق العربي كالفارابي وأبن سينا أو في المغرب العربي كابن باجة وأبن طفيل، يحتل تلك المكانة التي يحتلها هذا الفيلسوف.

ولعل ما يدلل على تلك المكانة التي يحتلها الفيلسوف ابن رشد، ذيوع فلسفته في أوروبا، وتأثير كثير من المفكرين بأبعاد تلك الفلسفة، سواء تمثل هذا التأثير في موافقة الفيلسوف على رأى أو أكثر من آرائه الفلسفية، أو تمثل في القيام بالهجوم على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التي قال بها هذا الفيلسوف، وهذا كله -

سواء الموافقة أو الهجوم والنقد - يظهر في حركة الرشدية اللاتينية بصفة خاصة.

وإذا تساءلنا عن الأسباب التي من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة استطعنا من جانبنا القول بأن أهمية هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفى العربى، ترجع إلى بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة ومواكبة فلسنته للعقل من جهة أخرى، حتى إن فلسنته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره. وللهذا نقول عنه أنه فيلسوف العقل في الإسلام بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذ موقف خاص به أثناء قيامه بتلك الشروح وفضيله للبرهان ورفعه فوق مرتبة الجدل والخطابة.

ولا يعني هذا أن الحس النقدي أو المنهج النقدي الذي سار فيه ابن رشد يعد شيئاً غير الجانب العقلاني عند هذا الفيلسوف، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ سنرى أن منهج النقد في فلسفة هذا الفيلسوف كان قائماً على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة. بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاهًا من الاتجاهات، فإنه يقيم نقاده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلاً. إنه - كما سنرى - حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينقده لأنَّه ابتعد عن المسار العقلى. وحين يبرز ضعف الطريق الصوفى، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا.

ونسود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عن ابن رشد منهجاً نقدياً، فإن هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفى، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكراً فلسفياً، فإن هذا الفكر الفلسفى لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين، أي المفكر لو كان متابعاً لآراء الآخرين مقلداً لهم لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف، ولا يصح أن نقول إنه يكتب في مجال الفلسفة.

ومن هنا نجد النقد معبراً عن الحركة لا السكون، ومعبراً عن التجديد لا

التقليد ومعبراً عن الثورة لا الجمود، كما نجد أن الفلسفه الذين يتميزون بالحس النقدي والشكى يحتلون مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفه قديماً و وسيطاً و حديثاً.

احتل تلك المكانة السوفسطائيون لحسهم النقدي الشكى، واحتلها أرسطو بنقده لكل الآراء والاتجاهات التي سبقته ابتداء من آراء فلاسفة المدرسة الأيونية حتى آراء أستاذة أفلاطون. واحتلها أيضاً كانت Kant الفيلسوف الألماني حتى إن فلسفتة تشرط الفلسفه الحديثة شطرين، الفلسفه قبل كانت Kant والفلسفه بعد كانت. واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية، واحتلها فيلسوفنا ابن رشد، إذ نجد أكثر الاتجاهات التي سبقته كالاتجاهات الكلامية والمصوفية واتجاهات فلاسفة سبقوه كالفارابي وابن سينا، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه منذ قليل. ومن هنا نجد ابن رشد واقفاً على قمة الفلسفه العربيه، وبعده لا نجد فيلسوفاً عربياً حتى أيامنا العاصرة التي نحياتها، إذ انقطع وجود الفلسفه العرب بعد وفاة ابن رشد.

ولا يعني هذا القول أن هؤلاء الفلسفه دون غيرهم هم الذين يتميزون باتباع المنهج النقدي، إذ أن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدي عند فلاسفة يحتلون، بالنهج الذي اتبعوه، مكانة كبرى في تاريخ الفلسفه، لأن التفكير النقدي يعد في الواقع قدماً قدم الفلسفه، بمعنى أننا إذا تسأله عن خصائص الفكر الفلسفى، وما الشروط التي يجب أن تتوافر في الفكر حتى يكون فكراً فلسفياً وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفاً فلابد أن نضع في الاعتبار أن من الشروط أو الخصائص المهمة للتفكير الفلسفى، خاصة النقد. ومن هنا يكون للتفكير النقدي دلالته الفلسفية وسواء وجدناه عند المعتزلة من أمثال الجاحظ أو وجدناه عند أدباء من أمثال "أبو العلاء المعري".

فإذا قلنا إن فرداً من أفراد البشر يعد فيلسوفاً، فإن فكره لابد أن يكون مبتعداً عن دوائر التقليد والسكون والجمود، وملتزماً التزاماً تاماً بالتجديد والحركة، وإلا كيف نفرق بين المعرفة العاديه والمعرفة الفلسفية. إن معرفة عامة الناس تجيء من

التقليد إلى أكير حد أما المعرفة الفلسفية فلا تحمل في طياتها متابعة للآخرين مهما
بلغوا من الشهرة.

وما يقال عن المعرفة، يقال عن السلوك. وما يقال عن الجانب النظري، يقال عن الجانب التطبيقي. ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى التفرقة بين الفضيلة العادلة وبين الفضيلة الفلسفية. إن الفضيلة العادلة تجيء عن التقليد، إن صاحبها لا يعدو أن يكون مقلداً في سلوكه لآخرين، تماماً مثل النمل والنحل، كل نملة تفعل فعلًا كفيها من النمل وكل نحلة لا تخرج في عملها عما يفعله سائر النحل. أما الفضيلة الفلسفية تقوم على النقد، تقوم على الذاتية، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعاً أو مقلداً لسلوك غيره من أفراد البشر وذلك إذا كانوا على غير صواب في سلوكهم الذي اعتادوا عليه.

ونو^د القول بأن ابن رشد حين اتب^ع منهجا نقديا، فإن مذهبـه الفلسفـي قد جاء
معبرا عن فـكر صاحبـه. لقد جاء فـكره مختلـفا عن فـكر الآخـرين، إذ لا يخفـى علينا
أن أى إبداع في مجال العـلوم الإنسـانية لابـد أن يـقوم على الذـاتـية وعلى النـقد وعلى
التفـكير الحر المستـقل. واضحـ أن هـذه الجـوانـب كلـها تـتنـافـي تماما مع التـقـليـد. إن
المـقلـد يتـلاشـي فـكرـه في خـضم الآخـرين لأنـه لا يـخـتـلـف في فـكره عن فـكر هـؤـلـاء الـذـين
أخذـ عنـهم أفـكارـه.

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجاً نقدياً خالفاً فيه ما اتفق، أو تواضع، عليه
غيره، فإن من الطبيعي أن تجد أفكاره معارضة وهجوماً إلى درجة كبيرة. ولعل هذا
ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته. ولكن الخلود الفكري كان له، ولم يكن لهؤلاء
الذين تصدوا للهجوم عليه. فابن رشد خالد لمنهج النقد، ومن تسببوا في نكبته
لا نسمع عنهم إلا أسماء، مجرد أسماء في صحف الإهمال والنسف.

ونود أن نشير، قبل تحليل أبعاد النهج النقدي في فلسفة ابن رشد، إلى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه.

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء في مختلف بلاد الأندلس^(١). كما تولى منصب قاضي التفاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، بعد أن كان قاضياً باشبيلية ولا يخفى علينا أن التحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصميين قد يكون مؤدياً إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بأخرى، هذه الروح التي ظهرت في تحكيمه بين الآراء المختلفة والمعارضة وترجيح رأى على رأى، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التي وجدها في فكر السابقين عليه.

وما يقال عن القضاء، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به. لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل في مجال الفقه ومن أهمها كتابه القيم "بداية المجتهد ونهاية المقتضى" في الفقه. يقول ابن الإبار^(٢) عن هذا الكتاب: إن ابن رشد قد أعطى فيه أسباب الخلاف وعلل وجه فأفاد وأمتع به، ولا يُعلم في فنه أنسع منه ولا أحسن منه سياقاً وقد أصبح بذلك أوحد عصره في علم الفقه والخلاف^(٣).

وما يهمنا في هذا المجال هو القول بأن اتجاه ابن رشد في دراسة الفقه، قد أفاده في تكوين اتجاهه النبدي في الفلسفة. إذ أن الدارس لكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتضى" يلاحظ حساً نقدياً عند فيلسوفنا. إنه لا يكتفى بمجرد روایة وترديد آراء غيره، بل يمحض هذه الآراء وينقادها نقداً دقيقاً. وقد عبر عن ذلك ابن فردون^(٤) حين قال: إن الدرائية كانت أغلب من الرواية. أي أن النظر العقلاني النبدي كان غالباً على منهج هذا الفقيه حين كان يبحث في هذا المجال، مجال الفقه.

(١) ابن الإبار: جزء ١ ص ٢٦٩.

(٢) ابن أبي اضطربة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، جزء ٣ ص ١٢٢ وانظر أيضاً: كتابنا: النزعة التعلقية في فلسفة ابن رشد ص ٢٥-٢٤.

(٣) الديباج المذهب ص ٢٨٤.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتضى ص ٤.

فابن رشد في بداية كتابه هذا يبحث في القياس الشرعي وينادى بالاجتهاد والتأويل إنه يعرف القياس ويبين وظيفته، حين يقول: إن القياس الشرعي إلهاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المskوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجبه الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامدة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعي صفين: قياس شيء وقياس علة^(٥).

والمقارن بين كتابه في الفقه وكتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، يلاحظ تقاربًا إن لم يكن توحيداً بين اتجاه ابن رشد في كتابه في مجال الفقه وكتابه في مجال الفلسفة. بل أنه في بحثه في الواجب والمندوب والمحظور والمكره والباح وذلك في كتابه فصل المقال، يستفيد من دراسته لهذه الأحكام فيكتبه في مجال. ونقده للحساوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالتأويل وذلك في كتابيه "فصل المقال" و"مناهج الأدلة في عقائد الله" كان متصلًا بالمسائل التي بحثها في كتابه "بداية المجتهد".

نتهي من هذا إلى القول بأننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدي عند ابن رشد، فإنه لابد أن نضع في الاعتبار عوامل ساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج، منها اشتغاله بالقضاء، ودراساته في المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة إذا لاحظنا أن ابن رشد يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء في المسائل الفقهية الخلافية أو في الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي يبحث فيها سواء فيكتبه المؤلفة أوكتبه الشارحة، وإن كنا نرى أن كتبه الشارحة، أو الكتب التي شرح فيها فلسفة أرسطو تعد أعلى في الحس الفلسفى النقدي من كتبه المؤلفة كفصل المقال، ومناهج الأدلة في عقائد الله، وتهافت التهافت، تلك الكتب التي ترتبط بأسباب وجوانب تاريخية. إن شرحه لكتب أرسطو، وخاصة كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، نجد فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية.

(٥) فصل المقال ص ٢، وانظر أيضًا كتابنا: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٠.

ثانية: المنهج النقدي وتأويل الظاهر:

سبق أن أشرنا إشارة موجزة إلى أن ابن رشد حين نادى بالتأويل بالأجتهاد في فهم النص، فإن هذا يدلنا على أنه اتخذ لنفسه منهجاً نقدياً.

ونسอด الآن الإشارة إلى موضوعين يرتبط كل واحد منهما بالآخر، ويؤديان إلى الدلالة على المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

الموضوع الأول هو التوفيق بين الفلسفة والدين. والموضوع الثاني هو نقده للحشوبيه في مجال البحث في وجود الله تعالى. وسنرى أن هذين الموضوعين يجمعهما البحث في تأويل الظاهر.

فابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها، كان قائماً على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلاني ونقد موقف المفكرين للنظر العقلاني.

إنه يذهب إلى أن الفرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظوظ أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب^(٦).

ويقول ابن رشد: إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وإن الموجودات تدل على الصانع لعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به^(٧).

ويحاول ابن رشد في مجال دفاعه عن فكرته الاستعانة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدى إلى تبرير ما يذهب إليه.

(٦) فصل المقال ص ٢.

(٧) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف.

فقوله تعالى: «أَوْ لَمْ يُنْظِرُوا فِي مَلْكُوت السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ^(٨)). فِيهَا حَثَ عَلَى النَّظرِ فِي جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ^(٩).

وقوله تعالى: فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى الْأَبْصَارِ^(١٠). فِيهَا نصٌّ عَلَى وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معاً^(١١).

ويمكن ترتيب هذه الفكرة في صورة قياس كالتالى:
الغرض من الفلسفة النظر العقلى في الكون للوصول إلى معرفة صانعه.
يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون
والتفكير فيه.

إذن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادرين عليها، أي على أولى الأدلة البرهانية.

وإذا كان ابن رشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآية إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابي وذلك حتى يصل إلى البرهان الذي يقوم أساساً على العقل.. إنه يقول: إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن يجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلى. ويبيّن أن هذا النحو من النظر الذي دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهان^(١٢).

(٨) الآية ٢ من سورة الحشر.

(٩) فصل المقال ص ٢.

(١٠) فصل المقال ص ٢ وأيضاً:

O Leary: Arabic thought and its place in history p. 253.

(١١) فصل المقال ص ٢.

(١٢) المصدر السابق ص ٤.

وإذا كان هناك من يعترض كالحشوية مثلاً على استخدام القياس العقلى على أساس أنه بدعة لأنه لم يكن في الصدر الأول للإسلام، ومن هنا يكون بدعة، فإن ابن رشد يقول إن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في القياس العقلى^(١٣).

بل إن الفقيه إذا كان يلجاً إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك. فالفقيه عنده قياس ظنى والفيلسوف عنده قياس يقيني برهانى^(١٤).

من هذا كله نجد ابن رشد حريضاً على نقد الذين يزيدون الوقوف عند ظاهر الآيات بحيث يحرمون التأويل. ونقد ابن رشد هذا يعد نابعاً - كما سبق أن أشرنا - من إيمانه بالعقل. إنه يرى أن الفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف ضد ظاهر الآية، بل وأوجه تأويلها.

يقول ابن رشد في عبارة مهمة^(١٥): إن دلتنا على شيء فإنما تدلنا على منهجه النقدي وموقفه إزاء الخطابيين وهم أهل الظاهر. ونحن نقطع قطعاً إن كل ما أدى إليه البرهان وخالقه ظاهر الشعّر، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي^(١٦). وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد

(١٣) المصدر السابق وأيضاً: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٧.

(١٤) فصل المقال، ص ١٨.

(١٥) يقول ابن رشد محدداً وطبقاً التأويل ومعناه: "معنى التأويل إخراج دلالة النّفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يدخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية النّشئ بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنته أو غير ذلك من الأشياء التي عدّت في تعريف أصناف الكلام = المجازي (فصل المقال ص ٦).

(١٦) دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مادة: حشوية - مجلد ٧ عدد ١١ ص ٤٢٩.

البيتين بها عند من زاول هذا المعنى وجريه، وقصد هذا القصد من الجميع بين العقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان.

قلنا إن ابن رشد حين نادى بالتأويل معبرا بذلك عن منهجه النبدي، قد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين، كما طبقه على نقده للحشوية. وإذا كنا قد أشرنا إشارة موجزة إلى الجانب الأول، فإننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند الجانب الثاني، وسيتبين لنا كيف أن كل جانب منها يرتبط بالآخر، بحيث يعبران معا عن منهج فيلسوفنا النبدي.

فالحشوية أقامت أصولها على الأخذ بآيات القرآن الكريم والتي تدل في ظاهرها على التجسيم وفهمت هذه الأديان على ظاهر لفظها^(١٧)، دون القيام بآية محاولة للتأويل، بل فوضوا التأويل إلى الله تعالى^(١٨).

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطائفة قد ذهبت إلى أن الطريق إلى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل، بمعنى أن الإيمان بوجوده تعالى يكفي أن يكون عن طريق الشرع، كما هو الحال في أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه

ويرى ابن رشد في معرض نقاده لهم، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط دون تأويل لها، قد ضربوا صفحًا عن النظر العقلاني الذي أمر به الله في كثير من آية من آيات القرآن الكريم.

(١٧) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون مجلد ١ ص ٢٩٧ - مادة حشوية ١ ونود أن نشير إلى أن الغزالى رغم أن يبتعد عن العقل في كثير من الموضوعات التي بحثها إلا أنه نقد الحشوية حتى قال: "فما انى به الحشوية من وجوب الجمود على التقليد واتباع الظاهر ليس إلا من ضعف العقول وقلة البصائر (الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢).

(١٨) مناجي الأدلة في عقائد الملة ص ١٢٤.

ويذكر ابن رشد الكثير من الآيات القرآنية لكي ينقدم بنفس السلاح الذي يستخدمونه فيما يزعمون. يمعنى أنهم إذا كانوا يزعمون أن طريقهم هذا يعد طریقا شرعا، فإن ابن رشد يدلل على ضعف مسلكهم بالالجوء إلى القرآن الكريم، فالله تعالى يقول: «فاعتبروا يا أولى الأ بصار»^(١٩) وهذا دليل على وجوب استعمال القياس العقلی أو العقلی والشرعی معاً^(٢٠) ويقول تعالى: «أو لم ينظروا في ملکوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء»^(٢١). وفي هذا نص على النظر في جميع الموجودات^(٢٢). وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في بيان محاولة التوفيق عند ابن رشد.

ومعنى هذا أن الشرع إذا كان قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، فمن الواجب إذن أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلی^(٢٣).

ونستطيع القول بأن ابن رشد يقيم نقه لهؤلاء الذين لا يسمحون بالتأويل العقلی على أساسين، وليس على أساس واحد.

أساس أول هو ان الإنسان حيوان عاقل وحين يلغى الحشویة دور العقل في تأويل الآيات، فإنهم يلغون بذلك الإنسانية. ومن هنا لا نجد فرقاً بين الحيوان الذي لا عقل له وبين الإنسان الذي يجب أن يتميز بالعقل.

أساس ثان وأخير، سبق أن أشرنا إليه، وهو أن إلغاء الحشویة للنظر العقلی

(١٩) آية ٢ من سورة الحشر

(٢٠) فصل المقال ص ٢.

(٢١) آية ١٨٥ من سورة الأعراف.

(٢٢) فصل المقال ص ٢.

(٢٣) المصدر السابق ص ٢

لا يتفق مع ما جاء بالقرآن من آيات كثيرة تحت على وجوب النظر والتفكير والاعتبار^(٢٤).

وهكذا استطاع ابن رشد بمنهجه التقدي الدعوة إلى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل.

ثالثاً: المنهج التقدي ورفض الطريق الصوفي:

قلنا إن ابن رشد حين اتخذ لنفسه منهجاً نقدياً، ينقد على أساسه الآراء والاتجاهات التي لا يوافق عليها لأنها لا تتفق مع العقل، تلك القوة التي يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى، بحيث أن هذا الاتجاه أو ذاك إذا كان لا يوافق عليه ابن رشد ويقوم ب النقد، فإن سبب ذلك أنه لا يجد اتساقاً بين هذا الاتجاه من جهة وبين الجانب العقلاني من جهة أخرى، ومن هنا نجده حريصاً على نقد هذه الآراء والاتجاهات التي لا يعتبرها اتجاهات عقلية.

ونريد الآن أن نقف عند نقد ابن رشد للطريق الصوفي، إذ أنه نقه في كثير من المجالات التي بحث فيها ومنها نظرية المعرفة، ومشكلة الاتصال، وجود الله، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا.

فإذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله، قد نقد الحشووية كما رأينا لأنهم لا يسمحون بالتأويل العقلي، فإنه قد نقد أيضاً الصوفية على نفس الأساس الذي يُقيم عليه منهجه التقدي، وهو الأساس العقلي.

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقوهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أي مركبة من مقدمات تؤدي إلى نتائج. إذ أنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شئ يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإنما بالفكرة على المطلوب.

(٢٤) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢١١.

انهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله. قيل للنبوى: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله^(٢٥).

والواقع - فيما نرى من جانبنا - أن الطريق الصوفى لا يمكن أن يلتقي والطريق العقلى. إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، نظرا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، وإنما هي نور يقذف به الله فى قلب من أحبه، إنهم أى الصوفية، فيما يقول الغزالى^(٢٦) أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو مسالا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى، وإنما هو كالضوء فى سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف.

هذا إن دلنا على شئ، فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فردية بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده. وهذا لا يتفق مع الطريق العقلى الذى يعد طریقا مشترکاً. ولذلك كان متوقعا من ابن رشد نقد هذا الطريق الذى يتنافى تماما مع طريق العقل والذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين أفراد البشر.

فهو يقول فى عبارة غایة فى الأهمية^(٢٧)، تكشف لنا عن منهجه النبدي بالنسبة للطريق الصوفى: "إن هذه الطريقة - طريقة الصوفية - وإن سلمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم أنساس. ولو كانت هذه الطريقة هي

(٢٥) الكلباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٢ ، السراج الطوسي: اللمع ص ٦٢ ، وانظر أيضا كتابنا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢١ وما بعدها.

(٢٦) المنقد من الضلال ص ١٢٧

(٢٧) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ١٤٩.

المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكن وجودها بالناس عبئاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طريق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلاً تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تغيب المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شرط في التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً، أعني عن العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه”.

وهكذا يكشف لنا ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفي كيف أن هذا الطريق يتناهى مع الطريق العقلي، إذ أن الطريق الصوفي يعد طريراً فردياً ذاتياً ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أي قول من أقوال الصوفية، نظراً لأنها لا تundo كونها نزعات شخصية وجاذبية لا تستقيم مع قضايا العقل. إنهم بمنهجهم الذوقي هذا، يحطمون أسس المعرفة العقلية، إذ لا بد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبد كيف حصلت له، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعاً من الإفلات الفكري ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكاراً لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفي وبين الدعوة إلى النظر في الكون والتوصل إلى معرفة الخالق؟ وكيف يتضمن لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسها على مبادئ معقوله؟

وإذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفي والذي يزعم أصحابه أنه طريق موصى إلى معرفة وجود الله، فإنه قد نقد الصوفية أيضاً في معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه في مشكلة الاتصال. وهذا النقد قائم أساساً على منهجه الذي يستند إلى العقل.

فابن رشد حين بحث في إدراك المجردات وفي العقل العملي والعقل النظري، يذهب إلى أن المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس

والوجود العقول، والصعود من الأول (الجزئي) إلى الثاني (الكلي)، نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين حولها وينقد نقداً عنيفاً طريق الاتصال الصوفي كطريق يزعمون أنه يؤدي إلى كمال الإنسان. ويتصور ابن رشد كاماً يقوم على العقل أساساً، فهو يقول: "وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية وبين أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية المركبات التي عدلت في كتاب البرهان"^(٢٨).

ومن هنا نجد ابن رشد ينقد الطريق الصوفي. نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجد طريقين للاتصال: طريق أول يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المقولات في عقلنا، وطريق ثان يقوم على القول بأن الاتصال يعد موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإننا نجد ابن رشد يأخذ بالطريق الأول لأنه يتفق مع مذهبه في تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى المقولات، أي يقول بتطور طبيعي إنساني للمعرفة. أما الطريق الثاني فأن ابن رشد يرفضه رفضاً تاماً لأنه ليس داخلاً في مجال الحس أو مجال العقل، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق. وغير خاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به في مجال العلم.

وبهذا تم لابن رشد نقد الطريق الصوفي، ذلك الطريق الذي يرى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث، بل عن طريق التقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة^(٢٩).

(٢٨) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ١٥ وأيضاً كتابنا: النهج النبدي في فلسفة ابن رشد.

(٢٩) إبراهيم مذكر: في الفلسفة الإسلامية ص ٥٨-٥٩ وأيضاً: مقدمة أحمد فؤاد الأهوازي لتلخيص ابن رشد لكتاب النفس ص ٦٠.

وإذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق، فإنه بقى بعيداً عن التصور، وذلك بتأكيده على القول بأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيه ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها (٣٠).

رابعاً: المنهج النقدي و موقف ابن رشد من ابن سينا

إذا كان ابن رشد ينقد طريق الحشوية وطريق الصوفية على أساس منهجه النقدي الذي يرتكز على العقل، فإنه ينقد أيضاً ابن سينا، إذ أن ابن سينا قد ابتعد في بعض جوانب فلسفته عن الطريق العقلي. ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد ابن سينا حتى يستطيع إعلاه كلمة العقل فوق كل كلمة.

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية من نقاده للغزالى، بل يعد أكثر أهمية من نقاده للغزالى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف أما بالنسبة للغزالى، فإنه نقد فيلسوف لمفكر متكلم اشعرى صوفى.

ولكننا للأسف الشديد أسرفنا فى الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالى، تلك الردود التي تظهر في كتاب "تهاافت التهاافت" الذى قام ابن رشد فيه بالرد على كتاب تهاافت الفلسفه». ولكننا لم نهتم اهتماماً كبيراً بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا الفيلسوف المشرقي.

وسنحاول الآن الكف عن مجرد طرح نماذج من نقد ابن رشد لابن سينا، وسيتبين لنا كيف أن المنهج النقدي الذي سلكه ابن رشد في رده على ابن سينا، إنما كان قائماً إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمقدمات جدلية كلامية فإن رشد يجد أنه لا مفر من نقاده، لأن الطريق الجدل لا يرقى إلى مستوى البرهان الذي يقوم على العقل، بالإضافة إلى أن تأثر ابن رشد

(٣٠). Renan (E): Averroes et L Averroisme p.122-123.

وانظر أيضاً: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٧٨-٧٩.

بأرسطو وإعجابه به، كان سبباً لقيامه ب النقد ابن سينا. فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهماً خاطئاً، فإن ابن رشد يجد أنه لا مفر من القيام ب النقد هذا الفيلسوف.

قلنا إن ابن رشد ينقد ابن سينا في مجالات عديدة. وهو في الواقع لا يدع فرصة تفوت دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف ويقوم بدحض آرائه^(٣١).

فابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - يعلم تماماً أن ابن سينا لم يفهم في بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغي أن يكون الفهم، بل إنه خلط أحياناً بين آراء أرسطية وآراء أفلوطينية. ومن هنا أراد ابن رشد تخلص فلسفته أرسطو من العناصر الدخيلة عليها، بمعنى أنه يريد أن يقدم مذهب أرسطو للعالم الإسلامي خالياً من أخطاء بعض الشرح والمفسرين وتأويلاتهم.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فإن الهدف من ذلك لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضاً بيان الأخطاء التي وقع فيها خصمه الغزالى الذى اعتمد فى أحياناً كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو ولم يرجع إلى مذهب أرسطو من خلال كتبه.

فإذا كان الغزالى قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو، فإن ابن رشد يبين لنا بحسه النقدي أن هذا الرد يعد خاطئاً لأن الغزالى استند في تكفيه لل فلاسفة على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية. وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأى أرسطو كما ينبغي أن ينقله ويفهمه.

وهذا إن دلنا على شيء. فإنما يدلنا على أن ابن رشد - طبقاً لنهجه النقدي وحسه النقدي - يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا. ولعمري فإن هذا الاتجاه يعد قاعدة منهجية غاية في الدقة ويجب أن نلتزم بها، بمعنى أننا إذا

Renan (E): Averroes et L Averrolisme pp. 58-59. (٣١)

أردنا دراسة آراء فيلسوف ما من الفلسفه، فإنه لا مفر من الرجوع إلى كتب هذا الفيلسوف نفسه، ولا نعتمد اعتماداً كلياً على فهم الشرح لهذا الفيلسوف، بل إن فهم الشرح يجب أن يكون في مرتبة ثانوية لا في المرتبة الأولى.

فابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام ما من الاتهامات إلى الفلسفه، فينبغي أن ينسب إلى المصدر الحقيقى الذى كان باعثاً على هذا الاتهام، وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص^(٣١). إذ إن القصور في الحكم إنما نتج عن أن الغزالى لم ينظر إلى رأى أرسطو، إلا من خلال ابن سينا^(٣٢).

يقول ابن رشد: إن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء، وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن ألقى له شيء من ذلك فإن ما اثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظننية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أي خارجة عن طبيعة المفهوم عنه^(٣٣).

ابن رشد إذن ينقد ابن سينا في هذا المجال، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التي وقع فيها الغزالى إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينوية.

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط، بل إنه نظراً لحسه النقدي ينقد ابن سينا في كثير من آرائه سواء في المجالات الإلهية أو المجالات الطبيعية، ليس هذا فحسب، بل إنه ينقد ابن سينا في كثير من التفريعات والموضع الجزئية.

Duhem (P): Lke Systeme du Monde Tome IV, p. 501, and:(٣٢)

E. Renan: Averroes et L Averrolsme p. 89.

(٣٣) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٧ ، وانظر: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٤٧ - ٤٨ وأيضاً كتابنا: النهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

(٣٤) ابن رشد: تهافت التهافت ص ٨١.

و سنشير الآن إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أشرنا إليه، وهو أن النهج النقدي عند فيلسوفنا يقوم على أساس محددة من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية في كثير من المجالات التي يبحث فيها، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل، بحيث أنه إذا وجد رأيًّا من الآراء لا يقوم على أساس عقلي، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من هذه الآراء.

فابن سينا قد قدم لنا دليلاً على وجود الله، هو دليل الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكן الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أي لابد لممكنا الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود. ولا يجوز أن تكون علة نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علة غيره^(٣٥).

ولاشك أن هذا الدليل الذي تأثر فيه ابن سينا بالفارابي الفيلسوف المشرقي، يعتمد على تحليل معانى الممكن والواجب والتفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الإمكان قبل أن يوجد، وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود بذاته.

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم عليه الذات الإلهية على أساس تفرقتها بين الممكن والواجب^(٣٦).

(٣٥) الإلهيات، من «الشفاء» لابن سينا، جزء ١ ص ٣٧، النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات) ص ٢٢٨، المعتبر في الحكمة للبغدادي، جزء ٢ ص ٢٢، الإشارات والشبهات (القسم الإلهي) ص ٤٧٢-٤٨٧.

O Leary: Arabic thought ant its place in history p. 178.

E. Gilson: History of Christian Philosophy p. 207.

Renan (E): Averroes et L Averrolsme p.89. (٣٦)

هذه هي الفكرة التي يعتمد عليها ابن سينا، أما ابن رشد فإنه بناء على منهجه النبدي الذي يسير عليه، يهتم بالكشف عن أوجه النقص في هذا الدليل، تماماً كما سبق أن فعل بالنسبة للحسوية والصوفية.

ونستطيع القول بأن ابن رشد إذا كان يعلى البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا يتضح من موقفه من الباحثين في موضوع وجود الله تعالى.

إنه بنقده للحسوية يرفض الطريق الخطابي الإقناعي، أما بالنسبة لابن سينا، فإننا سنجد عنده رفضاً للطريق الثاني الذي يعد في مرتبة وسطى بين طريق الخطابي والطريق البرهانى، ونعني به الطريق الجدلى الكلامى. وإذا تم له ذلك فقد تستوي له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابي والطريق الجدلى.

والواقع أن منهجه النبدي يقوم - كما سبق أن أشرنا - على رفض أي طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلى البرهانى أو على الأقل يختلف معه بصورة أو بأخرى.

فابن رشد بعد أن يعرض لدليل ابن سينا في كثير من كتبه المؤلفة والشارحة، يبين لنا أن ابن سينا قد أذعن لقدمة الجويني المفكـر الأشعري، القائلة بأن العالم بجميع مافيـه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه^(٣٧). ومرد ذلك ذهابـه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر ذاتـه، ممكـن وجائز. وهذه الجائزـات صنفـان: صنفـ جائزـ باعتبار فاعلهـ، وصنفـ واجـبـ باعتبارـ فاعـلهـ ممـكـنـ باعتـبارـ ذاتـهـ. والواجبـ بـجـمـيعـ الجـهـاتـ هوـ الفـاعـلـ الأولـ^(٣٨).

(٣٧) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٤٤.

(٣٨) مقاصد الفلسفة للغزالى ص ٥٢-٥٤، معيار العلم للغزالى ص ٣٤٣-٣٤٧، محـصل أفـكارـ المتـقدـمـينـ والمـتأـخـرـينـ لـفـخرـ الـدـيـنـ الرـازـىـ ص ١٠٨ـ، وأيضاً: الأـربعـونـ لـالـرـازـىـ ص ٨٢ـ٨٦ـ.

والمقارن بين فكرة ابن سينا وبين الأشاعرة^(٣٩). يجد أن ابن رشد كان على حق تماماً حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جاري المتكلمين^(٤٠)، طالما أنه يضع العالم في مقوله الإمكان أو الاحتمال^(٤١)، وتصور لإرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب ووضع العالم في صنف الممكن، وافتراض المكان كون العالم على غير ما هو عليه^(٤٢).

بل إن تقسيم ابن سينا، متابعاً في ذلك للأشاعرة والفارابي^(٤٣) - للموجودات إلى ممكناً الوجود وواجب الوجود، وفهمه للممكناً على أن له علة، وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدي به - فيما يقول ابن رشد^(٤٤) إلى البرهنة على امتناع وجود علل لانهاية لها، إذ يتربّط على وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود.

إن قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكناً والواجب، يعد - فيما يرى ابن رشد - قولًا في غاية السقوط، وذلك أن الممكناً في ذاته وفي جوهره لا يمكن أن يعود ضروريًا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكناً إلى طبيعة الضروري. فإن قيل

(٣٩) دائرة المعارف الإسلامية - مادة: ابن رشد، لكارادي فو Carra de Vaux تعليق جميل صليبيا - الترجمة العربية - مجلد ١ عدد ٣ من ١٧٠. وأيضاً: موافقة صريح العقول لصحيح العقول لابن شيبة - جزء ٣ من ٢٢٧.

(٤٠) (c/2) Gauthier (L): La Philosophie Musulmane p. 50.

(C/3) Renan (E): Averroes Et L averroisme P. 101.

(٤٢) عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية من ص ٨١-١١٦. في موضع متفرق، وأيضاً: النزعة العقلية ص ٢٢٥-٢٢٢ المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

(٤٣) تهافت التهافت ص ٧٢ وأيضاً:

M.Allard: Le Rationalisme de Averroes p.45.

(٤٤) مناج الأدلة ص ١٤٦.

إنما يعني قولنا معكنا باعتبار ذاته، أى متى توه فاعله مرتفعاً ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل^(٤٠).

وهكذا يحاول فيلسوفنا ابن رشد، إثارة الشكوك والاعتراضات وأوجه النقد على دليل ابن سينا، مقيماً نقده على تماسكه بالعقل وعلى تأثيره بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يريد أن يتجنب الفلسفة الطريق الكلامي الجدل لأنّه لا يلتقي والطريق البرهانى الذى يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تعبيره فى كتبه المنطقية بين الطريق الفلسفى البرهانى والطريق الكلامى ورفعه الطريق الأول على الطريق الثانى، إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية فى بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة كما كشف عن ذلك ابن رشد. وقد يكون وقوع ابن سينا وتأثره ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية، هو الذى أدى به إلى دفاعه فى بعض كتبه عن بعض أبعاد التجربة الصوفية، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعري والفكر الصوفى، تماماً كما نقول أن هناك نقاط التقاء بين الفكر الاعتزازى والفكر الفلسفى.

وإذا كنا قد ذكرنا أن من معالم وعناصر المنهج النبدي فى فلسفة ابن رشد، تأثيره بأرسسطو، فإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا، إذ إن مغزى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسسطو دليلاً على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب. صحيح أن فكري القوة والفعل عند أرسسطو وانتقال الشيء من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينها وبين فكرة الممكن والواجب نوعاً من التشابه، ولكن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور، ولا كيف نفس نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا وقبله الفارابى - على تحليل فكري الممكن والواجب وبين الواقع فى التيار الأشعري.

(٤٥) عاطف العراقي: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١١٢-١١٤.

إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يعد من بعض زواياه – كما سبق أن أشرنامنذ قليل – تأثرا بالمقدمة الكلامية التي تقول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بالأشاعرة مثلاً والغزال أيضاً إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، أي لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق، بل من الجائز أن تؤدي النار إلى البرودة وهكذا^(٤٦).

والدليل على أن أساس الفكرة الأشعرية (الواجب والممكن) غير أساس الفكرة الأرسطية (القوة والفعل) هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو.

نوضح ذلك بالقول بأن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدي إلى أن القوة عند الفعل فقط وليس قبل الفعل، وبالتالي تكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب فإننا نقول إن القوة قبل الفعل. وإذا قلنا بهذا فإن العلاقة تكون غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله على تحليله فكرة الممكن والواجب، فإن ابن رشد ينبهنا إلى أنه وقع في مقدمات كلامية تؤدي إلى القول بأن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات.

ولعل هذا هو ما أدى بابن رشد إلى نقد كل من الأشاعرة وابن سينا حين أقاموا أدلةهم على تحليل معانى الممكن والواجب لأنه يعلم تماماً أن ذلك يؤدي إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والمسببات. وقد فعل ذلك متأثراً بأرسطو حين كان يرد في كتابه "الميتافيزيقا" على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزال أيضاً^(٤٧).

(٤٦) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١١٢ وما بعدها.

(٤٧) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، مجلد ٢ ص ١١٢٦ وما بعدها.

ولعل هذا مما يدلل على أن من أبعاد المنهج النقدي عند ابن رشد تأثره بأرسطو. ونريد بيان ذلك بذكر ما يقوله ابن رشد في معرض تفسيره لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو يقول ابن رشد: إن من الناس من ينكر بوجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هو قوية عليه. ويقول: إن القوة الشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معاً. وهذا يلزم عنها ألا تكون قوة أصلاً، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجدان معاً. فإذا فعل الشيء فعل، فينبغي أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل، بأن يقول قائل له: هل فعل هذا ما كان قوياً عليه قبل الفعل أو غير قوي عليه؟ فإن قال: ما كان غير قوي عليه. فقد فعل الممتنع. وإن قال: فعل ما كان قوياً عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا. وهو قول مخالفة لطبع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله^(١٨).

هذا إذن دليل على أن ابن رشد حين ينقد فكرة ما، فإن من أسباب نقده أنه يتاثر بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن المبرر العقلاني فدائماً إذا بحث في فكرة من أفكار الخصوم، وإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل، فإنه يجد من حقه أن يقوم بنقتها.

والواقع أن ابن رشد ينتقد ابن سينا ليس في المجال الاستدلالي على وجود الله تعالى بتحليل معانى الممكن والواجب، بل إنه ينقد في موضع آخر عديدة، منها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان قد ذهب، كما فعل الفارابي قبله إلى تفسير العلاقة بين الله والعالم إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر... الخ، فإن ابن رشد ينقد هذا القول نقداً عنيفاً ويكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات في القول بالفيض. إنه يذهب إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، ينافق قولهم إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن

(٤٨) تهافت التهافت ص ٦٥.

الواحد واحد، إلا أن يقولوا إن الكثرة التي في المعلول الأول، كل واحد منها أول.
بيد أن هذا لابد وأن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة^(٤٩).

بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا؟ لقد نتج عن ذلك أن قلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلسفه^(٥٠) وهو يعني بذلك أن أرسطو وقدامى الفلسفه لم يقولوا بذلك.

وإذا كانت هذه كلها - فيما يرى ابن رشد - خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ولا تجري على أصول الفلسفه، كما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابي، فضلاً عن الجدل، فإن الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون في هذه الكثرة واحد فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً تعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط^(٥١).

وهكذا نجد عند ابن رشد نقداً لتفسير العلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) على النحو الذي وجد عنده الفارابي وابن سينا، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالغيب.

وإذا كان ابن رشد كما سبق أن ذكرنا قد اهتم ب النقد الفلسفه الصينية، فإنه لم يقتصر على ذلك، بل إن دقة ابن رشد ومحاولاته كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطاء التي وقع فيها ابن سينا، واهتمامه بالرجوع إلى الفكر الأرسطي كعنصر مكون لمنهج النقد، جعله يهتم بالرد على ابن سينا في كثير من الموضع الجزئية ومنها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعي لا

(٤٩) تهافت التهافت ص ٦٥.

(٥٠) المصدر السابق ص ٦٥.

(٥١) ابن سينا: تسعة رسائل في الحكم والطبيعتين (رسالة في الإجرام العلوية) ص ٢٨-٢٩.

يبرهن على مبادئه، وإن العلم الالهي (الميتافيزيقا) هو الذي يتکفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي^(٥١) فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه. فالمادة والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعي فيهما هو نفسه الذي ينظر في مبادئه. فالمادة والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعي فيهما من حيث إنها مبادئ لوجود متغير وتتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنها مبادئ لوجود متغير وتتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث أنها مبادئ الجوهر بما هو جوهر^(٥٢).

وإذا كان ابن سينا يذهب إلى القول – مخالفاً في ذلك أرسسطو – إلى القول بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعانى غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة التي تدرك عداوة الذئب للشاة وأن الذئب مهرب عنه والولد معطوف عليه^(٥٣) فإن ابن رشد يذهب في معرض نقه لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة في مذاهب القدماء، وإن الوظيفة التي يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هي من عمل القوة المخيلة، وبذلك لا يكون هناك معنى لإضافة قوة جديدة أخرى^(٥٤).

(٥٢) تفسير ما بعد الطبيعة جزء ٢ ص ٥٠٨، جزء ٣ ص ١٤٢٦-١٤٢٠ وأيضاً تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

(٥٣) ابن سينا: الإشارات والتشبيهات ص ٢٥٤ من القسم الطبيعي، وعيون الحكمة لابن سينا ص ٣٩-٣٨.

Munk: Melanges de la Philosophie, Oulve et Arabe p. 364.

وأيضاً: عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة الشرق ص ١٧٥.

(٥٤) ابن رشد: تلخيص كتاب النحاس والمحسوس ص ٢١٠، وأيضاً: تهافت التهافت ص ١٢٧-١٢٨ وأيضاً كتابنا: النهج النقدي في فلسفة ابن رشد.

(٥٥) يقصد بهم المتكلمين.

وهكذا نجد ابن رشد مهتماً بنقد الفلسفة السينوية في كثير من الموضع، سواء كانت موضع رئيسية تعبير عن خلاف مذهبى بين الفيلسوف المشرقي (ابن سينا) والفيلسوف الغربى (ابن رشد) أو كانت مسائل وفروعاً جزئية لا تعبير عن خلاف مذهبى رئيسى، وإن كانت تعدد دليلاً على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو نظراً لأن رأيه – فيما يذهب ابن رشد – يعد رأياً صحيحاً.

خامسة: الحسن النقدي في موقفه من المتكلمين:

نود الإشارة إلى أننا سوف لا نقتصر في التعرف على آراء المتكلمين على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقاده لهم، بل سنرجع إلى أبرز الكتب التي تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره ابن رشد عنهم.

لقد بين لنا ابن رشد أن المتكلمين قالوا بدللين على وجود الله. دليل أول وهو دليل الحدوث ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب.

وإذا كان ابن رشد قد نقد كما سترى الدليلين، فإن هذا النقد من جانبه كان قائماً على أساس محددة. إنه إذا كان قد نقد دليل الحدوث، فإن هذا كان متوقعاً من جانبه، إذ إنه يؤمن بقدم العالم أي قدم المادة الأولى، وقد قدم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بقدم العالم. وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالى في تهافت الفلاسفة. إن الغزالى حين دراسته لشكلة حدوث العالم وقدمه وقيامه بتفكير الفلسفه لقولهم بقدم العالم قد ذهب إلى أهل الحق إذا كانوا على صواب في الرأي حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بقدم العالم وفي نفس الوقت نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله، إذ أن القول بقدم يتعارض – فيما يرى الغزالى – مع محاولة التدليل على وجود الله.

ومن هنا نجد ابن رشد حريضاً على نقد دليل المتكلمين الذي يقوم على القول

يحدث العالم. ونرى من جانبنا أن هذا النقد ينطبق على الغزالى أيضاً إذ أن الغزالى قد اتفق مع الأشاعرة في كثير من الآراء التي قال بها.

إن منهج الغزالى الذى سار فيه هو إلى حد كبير منهج الأشاعرة فى ردهم على الفلسفه. وكثير من الآراء التي قال بها تتفق إلى حد كبير مع الآراء التي ارتكها الأشاعرة لأنفسهم، وكم نجد من آراء قال بها الغزالى أثناء رده على الفلسفه وذلك في كتابه "تهاافت الفلسفه" نجدها في كتاب «الإرشاد للجويني» المتكلم الأشعري.

ومهما يكن من أمر فسيتبين أثناء تحليلنا لنهج ابن رشد الندى فى مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفية الموضع الذى نقد فيها ابن رشد آراء الغزالى المتعددة فى مجالات متنوعة منها ما يدخل فى إطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل فى إطار الميتافيزيقا، أو الفلسفه الإلهية، بالإضافة إلى إشاراتنا المتعددة إلى آراء الغزالى حين الكشف عن أوجه نقد ابن رشد الفيلسوف المشرقي ابن سينا.

قلنا إن ابن رشد قد نقد دليلين قال بهما المتكلمون من الأشاعرة للتدليل على وجود الله، ونود أن نبين فى معرض بياننا للأسس التى استند إليها ابن رشد فى نقاده - إلى أن ابن رشد وكما سترى، إذا كان قد نقد دليل الحدوث كدليل قال به الأشاعرة لإثبات وجود الله تعالى، فإنه قد نقد أيضاً دليلاً ثانياً قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب، فالعالم ممكناً الوجود أما الله تعالى فهو واجب الوجود.

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن تؤدى إلى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومس揆اتها. وإذا كان ابن رشد يقول بالضرورة أى بالتلازم من الأسباب ومس揆اتها، فإنه قد نقد هذا الدليل: دليل الممكن والواجب.

إن فيلسوفنا ابن رشد فى نقاده لهذا الدليل الذى يقول به المتكلمون يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو، ومن هذه المبادئ تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومس揆اتها، إنه لا ينقد المتكلمين فحسب، بل ينقد أيضاً الفلسفه فى اعتمادهم على

بعض الأفكار التي تجدها في هذا الدليل. لقد نقد ابن سينا أيضاً لأنه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجدلية.

وبوجه عام يمكن القول بأننا لو تأملنا موقف ابن رشد النقدي في هذا المجال لوجدنا أن هذا الموقف من جانب يقوم على تخطي طريق الخطابيين لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إقناعية. كما يقوم على تجاوز طريق أهل الجدل. لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة كما لا يقبلها الفلاسفة الذين لا يرتكبون بالبرهان بدليلاً.

لقد كان ابن رشد إذن حريصاً على نقد اتجاه المتكلمين. إنه اتجاه لا يرقى إلى الاتجاه البرهانى الفلسفى كما لا يتفق مع إفهام الجمهور، وقد درسن المؤثرات الفلسفية الأرسطية التي نجدها في اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين، كما لاحظنا أن ابن رشد إذا كان قد نقد موقف المعتزلة والأشاعرة، إلا أنه كان يميل إلى موقف المعتزلة في بعض جوانبه، أكثر من ميله إلى موقف الأشاعرة، بل إنه كان حريصاً على إبراز ما في موقفهم من أخطاء وتناقضات.

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية، أي لا تسمو إلى مرتبة البرهان نجد هذا سواء في نقد موقفهم حول الجسمية أو حول الجهة أو حول الرؤية. وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة، إذ أن الأشاعرة إذا كانوا يجيئون رؤية الله تعالى في الآخرة، فإن فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس يتمسك به دائمًا وهو أن العلاقات بين الأسباب ومبرراتها تعد علاقات ضرورية، إنه يحدد بناء على ذلك شروطاً للرؤية متأثراً في ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية التي نجدها بين ثنياً شروحه وتلخيصه على كتب الفيلسوف اليوناني أرسطو.

وقد ذهب فيلسوفنا كما سترى إلى أن الأشاعرة قد خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر. إن العقل إذا كان يدرك ما ليس في جهة، فإن إدراك البصر لا يتم إلا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والضوء واللون.

لقد لجأ الأشاعرة - فيما يذهب ابن رشد - إلى حجج سوفسطائية، أى تلك الحجج التي يظن أنها صحيحة في حين أنها ليست كذلك.

وإذا كان الأشاعرة قد اعتمدوا في إثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم إلى أن معيار صحة الرؤية هو الوجود، فإن ابن رشد قد نذهب إلى أن المعيار أو الأساس لا يعد صحيحاً بأي حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها. لوجب إذن أن نبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح، كما يعتبر خارجاً عن العقل خروجاً تاماً. إذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة وكل حاسة عملها المحدد. كما لا يمكن انقلاب البصر سمعاً ولا يمكن عودة اللون صوتاً.

ولنحاول الآن الكشف عن تفصيلات الحس النقدي لابن رشد في موقفه من المتكلمين من خلال بعض مواقفهم.

غير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة، وابن رشد على وجه الخصوص، قد تأثروا بأرساطو في مجال دراسته المنطقية للجدل والبرهان، واعتبروا المتكلمين ممثلين للتفكير الجدلية والفلسفية ممثلين للفكر البرهاني، وذلك على النحو الذي سبق أن أشرنا إليه.

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية، وسعى دوماً للوصول إلى البرهان الذي يبعد عنده أسمى صور اليقين.

بل يمكن القول - كما سبق أن أشرنا - بأن مفتاح فلسفة ابن رشد... باسرها إنما يتمثل في هذه التفرقة الجوهرية بين هذه المراتب الثلاثة، مراتب الخطابة والجدل والبرهان.

فهو يقول في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمـة والشـريعة من الاتصال"^(٥٦): الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون

(٥٦) تهافت التهافت ص ١٠١.

الذين هم الجمورو الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدل وهم الجدليون^(٦٧) بالطبع أو بالطبع والعادة وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

معنى هذا أننا إذا لم ندرك هذه التفرقة التي يقوم بها فيلسوفنا، فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة، ونقده للفكر الجدل الكلامي بصفة خاصة، إذ أن ابن رشد قد سعى إلى نقد هذا النوع من الفكر، ونقده له أكثر شمولاً من نقده للطريق الخطابي، أي المرتبة الخطابية، إذ أن الطريق الخطابي إذا كان موجهاً لإقناع العامة أساساً والطريق البرهانى إذا كان للخاصة، أي الفلسفه، أهل اليقين فإن الطريق الجدل فوق مستوى العامة، ولا يرضي عنه الفلسفه. ومعنى هذا أن ذلك الطريق قد لا يفيد الناس أساساً، ولعله كان طريقاً مرتبطة بظروف زمانية معينة أكثر من كونه طريقاً مفتوحاً شاملًا ولازماً لكل عصر وكل زمان.

قلنا إن ابن رشد إذا كان ينقد الطريق الجدل، فإن سبب ذلك أنه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، ولا يرتضى بالبرهان بديلاً. أنه ينادي بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكمًا للنظر الصادق السليم، دليل ذلك قول ابن رشد: إن الحكمة هي النظرة في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان^(٦٨)، وإذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صور الجدل ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق إلى طريق أسمى منه وأدق، وهو طريق البرهان، فإن ابن رشد وجد من واجبه نقادهم، إذ أن أي رأى من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان، فإنه يعد رأياً غير صحيح بل ليس داخلاً في المجال الفلسفى، فيما يرى ابن رشد.

(٦٧) مناهج الأدلة في عقائد الأدلة ١٤٩، وراجع كتابنا: المنهج النجدى في فلسفة ابن رشد (الفصل الخامس ب النقد للأشاعرة).

(٦٨) تهافت ص ١٠١.

وإذا تساءلنا وقلنا: هل نقد ابن رشد للطريق الكلامي الجدل ينطبق على المعتزلة كما ينطبق على الأشاعرة، فإننا نستطيع الإجابة عن هذا بالقول بأن نقده ينصب أساساً على الأشاعرة كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة.

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل إليه، فهو يقول: وأما المعتزلة، فإنه لم يصل إليها في هذه الجزيرة من كتبهم شيئاً نقف منه على طرقوهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقوهم من جنس طرق الأشاعرة^(٥٩).

ولكن هذا لا يعني أن نقده يعد منطبقاً على الأشاعرة وحدهم، نظراً لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها المعتزلة أو الأشاعرة.

وصحيف أن المعتزلة قد اتجهوا إلى التأويل العقلي أكثر من الأشاعرة. ولكنهم أولاً وأخيراً فرقة كلامية، وإذا قلنا إنهم يعتبرون أساساً فرقة كلامية، فمعنى هذا أن طرقوتهم تعد طريقة جدلية وليس طريقة برهانية، ثم إنه من المرجح أن ابن رشد اطلع على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة، إذ أنه كثيراً ما يشير إلى آراء المعتزلة حين دراسة المشكلات التي يبحث فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن قصد ابن رشد هو نقد الإطار أو المنهج. وإذا كان هذا هو قصده. فإن نقده يكون شاملأً إلى حد كبير. الأشاعرة والمعتزلة أيضاً. إذ أن الإطار الجدلـي هو ما تحرك فيه كل من المثلين للفكر الأشعري والمثليـن للفكر الاعتزالي أيضاً، وخاصة إذا وضـعنا في الاعتبار ردود كل فريق من أنصار الفريقين على الفريق الآخر، وإن كانت المعتزلة فيما يبدو لنا أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر سعيـاً نحو العقل. ولعل هذا يفسـر اقتراب المعتزلة من الفلـاسفة واقتراب الأشاعرة من الصوفـية،

(٥٩) مناجـات الأدلة في عـقـائـد الأـدـلة ١٤٩، وراجـع كتابـنا: المنـهج النـقـدى فـي فـلـسـفـة ابن رـشد (الفـصل الخامس بـنـقـده للأـشـاعـرة).

وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة. لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان. فهم - فيما يرى فيلسوفنا - قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقاويل السوفطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية. بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشا على ساعتها من الأمور المعروفة بنفسها^(٦٠).

تبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتفرق بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية والأقاويل الخطابية الإقناعية، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لا تعد في رأي ابن رشد داخلة في إطار اليقين الذي يسعى إليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان، فإنه كان متوقعاً منه إذن نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة.

ولسنا حاول في الصفحات التالية اختيار نماذج من المواقف الكلامية في مجالات متعددة، ثم تبيان نقد ابن رشد لها. وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأى الخصم قبل نقاده، فإننا انطلاقاً من هذا الموقف الرشدي، سنحاول الوقوف عند هذا الرأى أو ذاك من الآراء التي قال بها المتكلمون، حتى يتسعى لنا فهم موقف ابن رشد.

ونود أن نشير بادئ ذي بدء إلى أن إبراز موقف ابن رشد النقدي بالنسبة للمتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة، لا يعني أننا نتفق مع ابن رشد في كل ما قاله بالنسبة لهذا الرأى أو ذلك من الآراء التي قال بها المتكلمون وال فلاسفة والصوفية. وكم حاولنا في دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد في رأى أو أكثر من الآراء التي قال بها^(٦١).

(٦٠) تفسير ما بعد الطبيعة مجلد ١ ص ٤٣ - ٤٤.

(٦١) راجع في ذلك كتابنا: تجديد المذهب الفلسفية والكلامية أيضاً: مقالتنا عن مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي (في كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مذكر، جزء أول).

يعرض ابن رشد في كثير من كتبه المؤلفة وكتبه التي يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو. بعض أدلة من سبقوه على وجود الله. أنه يعرض أولاً الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل إلى دليل آخر. فعل هذا بالنسبة للصوفية. وأiben سينا، كما سترى وفعله أيضاً بالنسبة للمتكلمين، وذلك حتى يتتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى. وهذه الأدلة في رأيه تتغادى أوجه النقص في الأدلة التي قدمها من سبقوه.

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصاً على إبراز الجانب النقدي في مجال التدليل على وجود الله، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب إلى الجانب الإيجابي، والذي يتمثل عنده في ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى. هي دليل العناية الإلهية أو الغائية ودليل الاختراع ودليل الحركة.

أنه يعرض أولاً - كما سبق أن أشرنا - لدلليين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى هما دليل الحدوث ودليل الممكن والواجب.

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى. نجد هذا عند الأشعري وعند الجويني وعند الياقلاني وغير هؤلاء من مفكريين يمثلون الاتجاه الكلامي.

في بالنسبة للدليل الأول الذي يعرضه ابن رشد كدليل قال به المتكلمون. وهو دليل الحدوث، فأننا نستطيع القول بأن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثاً أي مخلوقاً من العدم وليس قدرياً أي موجوداً من مادة أولى أزلية كما يقول بذلك أكثر فلاسفة العرب كالفارابي وأiben سينا.

هناك إذن صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى، بمعنى

أن العالم إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث، ذهب إلى ذلك المتكلمون عامة كما ذهب إليه الكندي^(٦٢) أيضاً في دليل من أدلةه على وجود الله تعالى.

ويبدو لنا أن ابن رشد وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، كان حريصاً على عرض هذا الدليل الذي يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بتنقيه. لكنه يبين لنا أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقد العالم. وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالي في كتابه "تهافت الفلسفه" قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم. وفي نفس الوقت قدموه أدلة على وجود الله^(٦٣).

ويعنى هذا أن ابن رشد كما سبق أن أشرنا كان حريصاً بطريقة مباشرة تارة وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيهه أكثر من نقد إلى فكرة الحدوث التي يقوم عليها دليل الأشاعرة حتى يبين لنا أنه ليس من الضروري أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم بل بالإمكان أن نقول بالقديم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله. وقد فعل ذلك ابن رشد كما سبق أن أشرنا. كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدم العالم كالفارابي وابن سينا، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلاً أو أكثر على وجود الله تعالى.

(٦٢) يربط الكندي بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم حادث، لا بد أن يؤدي إلى القول بوجود علة خالفة للكون، ويقول في رسالته في وجودانية الله وتناهى جرم العالم مؤيداً هذه الفكرة: وليس معنى أن يكون جرم بلا مدة فانية الجرم ليست لا نهاية لها، وأنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجمل إن محدث اضطراراً، والمحدث محدث المحدث والمحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطراراً، عن ليس (راجع كتابنا: مذاهب فلاسفة الشرق ص ٦٢ وما بعدها).

(٦٣) تهافت الفلسفه، ص ١٢٨ ، وانظر أيضاً كتابنا: مذاهب فلاسفة الشرق ص ٦٠ وما بعدها.

قلنا إن المتكلمين عامة يقولون بدليل على وجود الله هو دليل الحدوث. وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتربّك من أجزاء لا تتجزأ أى جواهر فردة، وهذه الجواهر الفردة تعد محدثة. وبالتالي تكون الأجسام التي تتربّك من هذه الجواهر، محدثة أيضًا، وإذا كانت محدثة، فلا بد أن يكون لها محدث وهو الله تعالى.

فالعالم إذن بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة، يعد مخلوقًا كائناً عن أول، حادثاً بعد أن لم يكن شيئاً ولا عينًا ولا ذاتًا ولا جوهراً ولا عرضًا^(٦٤).

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها، أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى. فالحالة التي حدثت يعد حدوثها معلوماً بالضرورة والشاهد، وما كان ضروريًا لم يفتقر إلى الاستدلال عليه. أما الحالة التي بطلت فإن بطلانها يعد دليلاً شاهداً على حدوثها، لا قدمها، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت. إن التغيير وبطلان الصفات وتغييرها إنما ينطبق على الموجودات الممكنة الوجود. ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود^(٦٥).

وإذا كان المتكلمون كما سبق أن أشرنا يقيّمون هذا الدليل على القول بحدوث العالم، فإنه كان متظراً من ابن رشد نقد هذا الدليل بطريقة تفصيلية تحليلية.

فهو يذهب إلى أن طريقة المتكلمين في حدوث العالم والتوصّل من القول بالحدوث إلى الاعتراف بمحدث للعالم تعتمد على مقدمات ثلاثة هي:

أ) الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

(٦٤) الاسفرايني: التبصير في الدين، ص ١٣٥.

(٦٥) المصدر السابق، ص ١٣٥.

ب) الأعراض حادثة.

ج) مala ينفك عن الحوادث. حادث.

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله إن هذه المقدمة لا تكون صحيحة إلا إذا كان الجوهر يعني الأجسام التي نشير إليها والتي تقوم بذاتها. أما إذا قصدنا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فإن هذا لا يعد أمراً واضحًا يقينًا، إذ من أين نعرف وجود جوهر لا تقبل القسمة. وإذا كان يوجد هذا الشك، فلا يمكن إذن وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية^(٦٦).

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا يخلو من تأثير بفلسفة أستاذه أرسطو. فإذا كان أرسطو قد نقد الذهب القائل بالجزء الذي لا يتتجزأ، فإن ابن رشد وبالتالي ينقد هذا الذهب الذي ذهب إليه المتكلمون.

ولعل هذا يتضح ليس في مؤلفاته فقط، بل في شروحه على أرسطو أيضًا، فمثلاً في تلخيصه لكتاب «ما بعد الطبيعة» يشير إلى ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذي لا يتتجزأ، أي الجوهر الفرد. ونقد المذهب والأراء الأخرى التي سبقت رأى أرسطو، وكان حريصاً على نقادها. فهو يقول: وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها في العالم الطبيعي ولاح هناك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة، وتبين هنالك كم أنواع الماء وأنواع الصور، إلا أن النظر هنالك فيها إنما كان من حيث هي مبادئ لوجود متغير. وبالجملة من حيث هي مبادئ التغيير. وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنالك كالقول بالأجزاء التي لا تتتجزأ وغير ذلك من الآراء التي يكفل إبطالها في ذلك العلم^(٦٧).

أما المقدمة الثانية وهي التي تقوم على القول بأن الأعراض حددته فإنها

(٦٦) مناهج الأدلة في عقائد الملة من ١٣٧ - ١٣٨.

(٦٧) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

ليست واضحة ولا يقينية، إذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق. فإذا شاهدنا حدوث بعض الأعراض، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار الأعراض الخاصة بالإجرام السماوية كحركاتها وأشكالها.

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب، وهذا يعد دليلاً خطابياً وليس برهانياً. إذ أن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد إلى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب^(٦٨).

وينتهي ابن رشد من نقده للدليل الأول إلى القول بأن أراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية، كما أنها لا تليق بالجمهور، بل إنها لا تعدو كونها قياساً جديرياً لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين. إنها لا تؤدي إلى الاعتقاد بوجود الله اعتقاداً يقينياً. وهذا عيب القياس الجدل - فيما يرى ابن رشد - إذ أن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها إلا أن تكون مشهورة فحسب، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد^(٦٩).

ونسود أن نشير في ختام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين إلى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدم العالم من جهة، ومتابعة الفلاسفة الذين أخذوا بعد المقولات العشرة من جهة أخرى، وهذا على العكس من نظرية المتكلمين التي تذهب إلى أن عدد المقولات ثلاثة لا عشرة، وهي الجوهر، وأعراضه التي يجمعها الكيف، والأين الذي يتحرك فيه^(٧٠) وبهذا اتجه ابن رشد

(٦٨) ابن رشد: مناجي الأدلة ص ١٤٠ - ١٤١.

(٦٩) تلخيص البرهان ص ٢٠٤ (مخطوط).

(٧٠) مقدمة إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء لابن سينا ص ٣ (المنطق - المقولات).

اتجاهًا أرسطيًّا إلى حد كبير، واستبعد أي تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو^(٧١).

وإذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله، فإننا نجده بعد نقاده - الدليل الأول، دليل الحدوث، ينقد الدليل الثاني، دليل المكن والواجب، ويقيم نقاده أساساً على قوله بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. الثاني (دليل المكن والواجب) يلاحظ أنه يستند إلى مبادئ معينة محددة تكون نسقاً فلسفياً. وإذا وجد أن هذه الفكرة وتلك من الأفكار التي يقول بها المتكلمون قتارض مع الأفكار والمبادئ التي دونها لنفسه، فإنه يجد من واجبه نقادها، ولعله قد اتضاح لنا أن نقاد لهذين الدليلين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقدم العالم. كما يقوم على أساس الارتفاع من الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما، بحيث يصل إلى البرهان إذ أن الفلسفة عنده - كما سبق أن أشرنا - هي النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

إن ابن رشد في نقاده للمتكلمين عامة، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص، يركز على إبراز ما في آرائهم من مشكلات، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حل، وبهذا لا تعدد برهانية ولا يقينية. إذ لو كانت كذلك، لما عدمنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرهنة عليها. ولكنها جدلية، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقاً لمبادئ البرهان.

إن فيلسوفنا ابن رشد، لا يهاجم المتكلمين أو ينقد آراءهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلى^(٧٢). إذ أن النظر العقلى يعتمد عندهم - فيما يرى ابن رشد - على الجدل، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل إلى البرهان واليقين.

(٧١) مقدمة موريس بويج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٩ - ١٠.

Renan: Averroes et L'Averroisme p. 136 (٧٢)

سادسة: الحس النبدي في موقف ابن رشد من الغزالى:

نود أن نشير بإيجاز إلى الحس النبدي لابن رشد في موقفه من الغزالى، إذ من المسائل المشهورة جداً في تاريخ الفلسفة العربية، موضوع الصراع الفكري بين الغزالى في المشرق العربي، (توفي عام ٥٠٥ هـ = ١١١١ م)، وابن رشد في المغرب العربي.

نقول إن إشارتنا ستكون موجزة، إذ سبق لنا تحليل موقف الغزالى في العديد من الموضوعات التي سبق لنا دراستها، وخاصة حتى حديثنا عن موقف ابن رشد النبدي للأشاعرة وابن سينا، وأهل الظاهر، بل الصوفية أيضاً، على اعتبار أن الغزالى لا يعد أساساً فيلسوفاً، بل إنه لا يعد كونه متكلماً أشعرياً وصوفياً.

إذا كان الغزالى قد ترك لنا كتبًا كثيرة من بينها مقاصد الفلسفه وإحياء علوم الدين وفيصل التفرقة بين الإسلام والزنادقة والمنقد من الضلال، وإذا كنا نجد في بعض هذه الكتب هجوماً من جانبه على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلسفه، إلا أن أهم كتاب من كتبه التي ألفها أساساً للرد على الفلسفه تارة ولتفكيرهم في بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه "تهافت الفلسفه"^(٧٣) كما هو واضح من عنوانه.

لقد عرض الغزالى في هذا الكتاب عشرين رسالة أو موضوعاً على النحو التالي:

- أبطال مذهبهم في أزلية العالم.
- أبطال مذهبهم في أبدية العالم.
- بيان تلبيسهم في قولهم إن الله صانع العالم وأن العالم صنعه.
- في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

(٧٣) راجع دراستنا النقدية لهذا الكتاب في مؤلفنا: الفلسفه العربية والطريق إلى المستقبل، ص ٣٥٩ وما بعدها.

- في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الم Hein.
- أبطال مذاهبيهم في نفي الصفات.
- في أبطال قولهم: إن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والعقل.
- في أبطال قولهم أن الأول بسيط بلا ماهية.
- في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.
- في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم.
- في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.
- في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.
- في أبطال قولهم: أن الأول لا يعلم الجزئيات.
- في أبطال قولهم: بأن السماء حيوان متحرك بالإرادة.
- في أبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.
- في أبطال قولهم أن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.
- في أبطال قولهم باستحالة خرق العادات.
- في قولهم: أن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.
- في قولهم: باستحالة الفناء على النقوس البشرية.
- في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار باللذات والألام الجسمانية.

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على أي من الآراء التي ذهب إليها الغزالى^(٧٤) وقد ذكر فى رده على الغزالى حين ذهب الغزالى إلى تكبير الفلسفه فى آرائهم حول قدم العالم وحول خلود النفس وحول العلم الإلهى، كما نقد ابن رشد الغزالى حين ذهب فى تهاافت الفلسفه إلى إرجاع العلاقة بين

(٧٤) راجع ما كتبناه فى هذا الموضوع فى كتابنا: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد والمنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

الأسباب ومسبباتها إلى فكرة العادة، ومن هنا فلا ضرورة عنده بين الأسباب والمسببات.

يضاف إلى ذلك ابن رشد قد لاحظ أن الغزال يذكر آراء لأرسسطو، ومرجعه في ذلك كتب الفارابي وكتب ابن سينا وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسسطو مباشرة، بدلاً من الاعتماد على ما يذكره فلاسفة العرب عنه. وهذه نسبتها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن فلسفة أرسسطو قد وصلت إلى العرب مختلطة من بعض جوانبها بآراء الأفلاطونية المحدثة.

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطراً إلى أن يقول: إن تعرض أبي حامد الغزالى إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقاها في كتاب *تهاافت الفلسفه* على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقائقها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علمًا وذلك من فعل الجهال. والرجل يجعلُ عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لابد للجواد من كبوة. فكبوة الغزالى وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه.

هذا ما يقول به ابن رشد في مجال من مجالات نقه للغزالى. والواقع أن الغزالى فيما نرى من جانبنا كان من واجبه أيضاً أن يحدد من يعنيهم باسم كتابه، "تهاافت الفلسفه" هل اتفق كل الفلسفه على رأى واحد؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفه العرب بمثيل انطباقها على فلاسفه اليونان؟ وهل آراء الفارابي وابن سينا هي نفسها آراء أفالاطون. أو آراء أرسسطو؟ وهل مذهب ابن سينا الفلسفى يطابق مطابقة تامة مذهب الفارابي الفلسفى^(٧٥) إننا نلاحظ من جانبنا أن

(٧٥) راجع دراستنا لكتاب *الحروف* للفارابي، في مؤلفنا: الفلسفه العربيه والطريق إلى المستقبل، ص ٣٤٣ وما بعدها.

هذه المحاولة من جانب الغزالى تحيبط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب ابتداء من اسم الكتاب "تهاافت الفلسفه".

إن نقد ابن رشد للغزالى كان متوقعاً لأسباب عديدة من أبرزها فيما نرى من جانبنا أن تراث الغزالى يعد معيراً عن اندفاع عن جانب أشعرى جدلى صوفى فى حين أن تراث ابن رشد يعد معيراً على العكس من ذلك تماماً عن جانب عقلى برهانى يدافع عنه بكل طاقتة.

إن أقوال فيلسوفنا ابن رشد تعد تعبيراً عن الدفاع عن التيار الفلسفى وعن الفلسفه، أنه يرى أن الفلسفه إذا كانوا قد أخطأوا فى شيء، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم فى البحث بل يجب أن نشكرون لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة، ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطئ تارة أخرى وهذا لا يقل من شأن الباحث عن الحقيقة بأى حال من الأحوال.

ودليلنا على أن آراء الغزالى تعد تعبيراً عن وقفة أشعرية صوفية، هو أن المقارن بين الاتجاه الموجود فى كتاب تهاافت الفلسفه والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتكزوا لأنفسهم الاتجاه الأشعرى، يجد أنهم قد استفادوا من كتابات الغزالى ومن اتجاهه. ومن هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر، فخر الدين الرازى فى كثير من كتبه وشروحه كتابه "أساس التقديس فى علم الكلام" وشرحه بل هجومه على كتاب الإشارات والتشبيهات لابن سينا.

وما يقال عن الاتجاه الكلامى الأشعرى عند الغزالى، يمكن أن يقال أيضاً - بصورة مباشرة تارة بصورة غير مباشرة تارة أخرى - عن الاتجاه الصوفى السنى عند الغزالى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار كثيراً من أوجه الالتقاء بين الاتجاهين الأشعرى والصوفى السنى. وهذا الاتجاه لا نعد وجوده بين ثانياً صفحات تهاافت الفلسفه للغزالى. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن الغزالى عندما أصبح صوفياً، أى حين ارتضى لنفسه طريق التصوف، فقد اتجه إلى نقد آراء الفلسفه تارة وإلى الهجوم عليهم تارة أخرى.

وإذا كان الغزالى قد بحث - كما سبق أن أشرنا - في عشرين مسألة في كتابه "تهافت الفلسفه" واتجه إلى نقد الآراء التي ارتضاها الفلسفه لأنفسهم، وقام بتکفيرهم في ثلاثة مسائل فإن ابن رشد قد قال في خاتمة كتابه "تهافت الفلسفه" إن هذا الرجل قد كفر الفلسفه بثلاث مسائل: إحداها مسألة الخلود وقد قلنا إن هذه المسألة عندهم من المسائل النظرية. والمسألة الثانية قولهم أنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضًا إن الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرا به المتكلمون. وقال في هذا الكتاب "أى كتاب تهافت الفلسفه" إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني. وقال في غيره إن الصوفية تقول به. وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس إجماعاً وجوز القول بالمعاد الروحاني.

والواقع أن ابن رشد كان حريصاً على نقد الغزالى كما كان حريصاً على نقد المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم لأن منهجهم غير منهجه واتجاهه غير اتجاههم. إن اتجاههم يدخل في دائرة اللا معقول في بعض جوانبه، أما ابن رشد فإنه يعد عميداً للفلسفة العقلية.

سابعاً: خاتمة:

لعلنا قد كشفنا عن بعض جوانب المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، نقول بعض جوانب إذ أن ابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - قد اهتم بنقد أكثر الاتجاهات التي سبقته إن لم تكن كلها، والتي يرى فيها مخالفة لما يذهب إليه، ومن هذه الاتجاهات الاتجاه الصوفي واتجاه الحشووية والاتجاه الجدلـي الكلامي، كما اهتم بنقد أكثر الفلسفـة الذين وجدوا قبله سواء عاشوا في الشرق العربي كالفارابـي وابن سينا أو عاشوا في المغرب العربي كابن ماجـه في قليل من الجوانـب، هذا بالإضافة إلى مخالفته لبعض الآراء التي قال بها الفيلسوف اليونـاني أرسطـو.

والواقع أن إبراز كل جوانب النقد ضد ابن رشد، يحتاج إلى العديد من الدراسـات نظـراً لأن نـقده لـمن سـبقوه، لا يـقل أهمـية عن الجـانب الإيجـابـيـ من مـذهـبه،

إذ أن الدارس لفلسفة ابن رشد، يجد أنه كان حريصاً قبل أن يقول برأى من الآراء حول مشكلة من المشكلات الفلسفية التي يبحث فيها، أن يبرز لنا أوجه الصواب والخطأ في موقف من سبقوه.

وإذا كنا لم نتحدث تفصيلياً في دراستنا هذه عن نقد ابن رشد للغزالى أو نقاده للمتكلمين من الأشاعرة، فإن ما ذكرناه عن نقاده للحشوية والصوفية وابن سينا قد يكون مؤدياً إلى بيان ميررات اختلاف منهج ابن رشد عن منهج المتكلمين وكذلك الغزالى، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية على النحو الذي أشرنا إليه، ومن هنا يكون نقد ابن رشد لابن سينا منطقياً في كثير من زواياه على الأشاعرة وكذلك الغزالى أيضاً والذي يعد مفكراً أشعرياً صوفياً لا ترقى أقواله إلى مستوى المذهب الفلسفى لأن الدائرة الأشعرية وكذلك الدائرة الصوفية غير الدائرة الفلسفية.

فيإذا أردنا في ختام دراستنا إبراز وبلورة الأسس التي يستند إليها المنهج النقدي والتي أن أشرنا إليها، استطعنا القول بأن أبرز هذه الأسس تمثل في أساس أول هو عدم الوقوف ضد مظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها لأن ابن رشد يعلم تماماً أنه لن يكون بإمكانه الدعوة للفلسفة مفتوحة، فلفلسفة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلى، إلا إذا قام بهذا التأويل وهذا قد ساعده إلى حد ما على التوفيق بين الفلسفة والدين كما ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون ضد ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس والتأويل.

أساس ثان هو إبراز أخطاء الطريق الصوفى، إذ أن ابن رشد كان على وعي تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلسفه تقابل الأضداد نظراً لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب القوية التي دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالى الذى يعد مفكراً صوفياً، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن الغزالى حينما أصبح صوفياً تحول إلى عدو لدود للفلسفة والفلسفه.

كما دفعت ابن رشد أيضاً إلى نقد الطريق الصوفي في مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث هو الكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، إذ أن المنهج النقدي الذي يقوم على العقل، يختلف اختلافاً رئيسياً عن منهج المتكلمين الجدل، وهو المنهج الذي سارت عليه الفرق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة، صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل وصحيح أنهم أقرب إلى الفلاسفة ولكنهم ليسوا بفلاسفة، كما أن منهجهم يعد قليلاً وقالياً منهجاً كلامياً جديداً. أما الأشاعرة، فابن رشد يعد العدو اللدود لهم، ولا نجد فيلسوفاً قد كشف عن التناقضات والأخطاء الجسيمة التي وقعوا فيها أكثر من فيلسوفنا ابن رشد، وذلك في مؤلفاته وشروحة معه. وابتعد منهج ابن رشد ابتداءً تماماً عن المنهج الجدل الكلامي، هو ما أدى به إلى نقد آرائهم في مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر وجود الله تعالى. والسببية كما أدى به إلى نقد آراء ابن سينا في الموضع التي تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلامية الجدلية.

أساس رابع نجده في منهج ابن رشد النقدي، هو تأثير فيلسوفنا بأرسطو تأثيراً كبيراً. إن هذا التأثير من جانبه بأرسطو، قد أدى به إلى نقد ابن سينا حينما قال ابن سينا بآراء يتمثل فيها التيار الكلامي أكثر من التيار الأرسطي، آراء اعتمد فيها الأفلاطونية المحدثين.

أساس خامس وأخير يعد أهم الأسس وأشملها على وجه الإطلاق في منهج ابن رشد النقدي وهو الأساس العقلي. إن هذا الأساس هو الذي أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه، بل أدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفي والتيار الكلامي. نعم إنه أهم الأسس، لأنه يعد الطريق الذهبي نحو التنوير.

ولا شك أن ابن رشد رغم حسه النقدي، كان واقعاً إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقه لكتير من الآراء والتيارات يلاحظ كما سبق

أن ذكرنا أنه كان يضع في اعتباره الفلسفة الأرسطية التي يبدى إعجابه بها.

وهذا الواقع تحت دائرة نفوذ فلسفة أرسطو يؤدي إلى القول بوجود بعض التعرات في منهج ابن رشد النبدي. واعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينًا من فلسفة أرسطو. ولو تخلص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية، لكان منهجه النبدي أكثر دقة وتماسكًا، ولكنه لم يفعل.

بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من دور ابن رشد ومنهجه النبدي وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار انتصار ابن رشد للعقل، حتى أصبح أكبر عميد للفلسفة في بلاد الشرق والمغرب معاً، وصاحب أصرح اتجاه عقلي بدعوته إلى تمجيد العقل باعتباره الدليل والحكم وإعلاء كلمته فوق كل كلمة.

نقول ونكرر القول بأن من حقنا أن نفخر بفلاسوفنا ابن رشد لأسباب عديدة من بينها وعلى سبيل المثال لا الحصر الحسن النبدي الذي تميز به، وزنته التبشيرية وخاصة حين دعانا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيلارات الأجنبية الخارجية، وذلك حين اتجه إلى شرح أرسطو، وقال: فلنضرب بأيدينا إلى كتبهم (فلسفه اليونان)، فإن كان فيها شيء يعد صواباً، قبلناه منهم وشكراً لهم عليه، وإن كان فيها شيء يعد خطأ، نبهنا إلى هذا الخطأ.

يضاف إلى حسه النبدي وحسه التبشيري، اتجاهه العلمي. لقد كان - كما أشرنا - عالماً وطبيباً، وأيضاً اعزازه بالتأويل، تأويل الآيات القرآنية الكريمة.

نقول إذا كان من حقنا أن نفخر بأن بلداننا العربية قد أنجبت فلاسوفاً شامخاً كابن رشد إلا أنه من واجبنا أن ندرس فلسفته ونحلل أفكاره، تلك الأفكار التي ستظل باقية، ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضي.

وإذا كنا قد ركزنا في حديثنا عن ثقافة قرن جديد من خلال ابن سينا، على

البعد النقدي، فإن سبب ذلك يعود راجعاً إلى اعتقادنا بأنه لا تنوير بدون عقل، ولا عقل إلا إذا كان تصورنا قائماً إلى العقل النقدي، على ثورة العقل.

ويقيني أننا سنخسر كثيراً إذا أهملنا دروس الفلسفة الرشدية، لقد وضع لنا ابن رشد الكثير من الدروس الفلسفية والتي تعد كالنار المشتعلة، النار التي تؤدي إلى النور والضياء، أنها فلسفة وجود إذن، لأن الوجود يرتبط بالنور، في حين يرتبط العدم بالظلماء، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لقد أن الآوان ونحن قد دخلنا فعلاً في قرن جديد أن نكشف عن فساد الفكر الظلامي والتقليدي الإرهابي والذي يعبر عن حياة الخفافيش التي تهوى الظلماء، وننحو نحو كل ما فيه خير لنا وللإنسانية جماء.

ولاأشك في أننا سنجد عند ابن رشد العملاق، وعميد الفلسفة العقلية في بلداننا العربية من مشرقاها إلى مغاربها، الكثير من التقييم الخالدة والدروس السامية المستقبلية، إنها دعوة نقول بها بعد معايشتنا لأفكار ابن رشد ما يقرب من نصف قرن من الزمان، دعوة نرجو أن تجد صداها في نفوس وعقول كل من يتوجه نحو النور، وبحيث يودع تماماً حياة التقليد والظلماء.

إن نقده يعد معبراً عن كونه مسلك يعد من الفلاسفة العرب، ولكن من منطلق روح غربية.

الفصل الثالث

**الفيلسوف ابن رشد ولقاء العقل العربي
بال الفكر الغربي**

ولابد لنا من الإشارة إلى أن ابن رشد حين كان يشرح أرسطو، لم يكن مجرد مرد لآراء أرسطو. لقد أودع العديد من آرائه الحقيقة من خلال شروحه على أرسطو، إننا إذا أردنا أن نعرف مذهب ابن رشد الفيلسوف الذي يحتل مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة العربية، فلابد أن نرجع إلى تلك الشروح التي قام بها مفسراً ومؤولاً مذهب أرسطو، وموعداً من خلال التفسير والتأويل والشرح آراء خاصة به فلا يوجد إذن أدبي مبرر لأن نركز على مؤلفات ابن رشد كفصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، بل لابد أن نضعها جنباً إلى جنب مع شروحه على كتب أرسطو.

ابن رشد إذن لم يقف عند متابعة أرسطو. أنه لم يتقييد بالنص لأنه لأرسطو، إذ أن النفس البشرية تطالب دائمًا باستقلالها، وإذا ما قيدتها ببعضها، فإنها تعرف كيف تتصرف بحرية في تفسير هذا النص لقد قال بهذا الرأي المستشرق الفرنسي رينان Renan في كتابة عن ابن رشد ومذهبه، وهو قول يعد فيما نرى صحيحاً تماماً الصحة. ومن هنا فإن ابن رشد إذا كان قد شرح أرسطو وتتأثر به، إلا أنه استطاع أن يقييم مذهبًا له يتميز عن مذهب أرسطو.

لقد شرح ابن رشد أرسطو - كما سبق أن قلنا - ثلاثة أنواع من الشروح: شرح كبير، وشرح وسيط، وشرح أصغر، أي تلاخيص. ويتميز منهج ابن رشد في كل نوع من هذه الشروح، بمعنى أننا نجد له طريقة يسير عليها في الشرح الكبير، غير الطريقة التي يسير عليها في الشرح الوسيط وهكذا.

نود الإشارة إلى أن ابن رشد يبدى إعجابه بأرسطو إلى أكبر حد. يدلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد في كثير من شروحه ومؤلفاته. فهو على سبيل المثال يقول في

مقدمة شرحه لكتاب الطبيعة لأرسطو: مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً، وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها. وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التي ألفت قبل مجىء أرسطو، في هذه العلوم، لا تستحق التحدث عنها.

ويمكن القول بأن فيلسوفنا ابن رشد، والذي يعد آخر فلاسفة العرب، قد تميز بحس نقدى من النادر أن نجد له مثيلاً في فكرنا الفلسفى العربي. وفي الواضح أن الفلاسفة الذين يتميزون بحس نقدى، إنما يقفون على قمة عصورهم الفلسفية، فأرسطو على سبيل المثال يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية لبروز حسه النقدى وما يقال عن أرسطو، يقال عن ابن رشد، إذ أن فيلسوفنا العربي قد وقف وقفه نقدية شاملة ودقيقة في أكثر الاتجاهات التي كانت موجودة حتى عصره.

لقد نقد الصوفية نقداً عنيفاً. فالصوفية حين يتحدثون عن أدواق ومواجيد وأحوال ومقامات، فإن هذا يعد معبراً عن طريقة فردية ذاتية، وليس عقلية، لأن العقل يعد طریقاً عاماً مشتركاً، العقل يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

نقد الأشاعرة أيضاً في آرائهم وفي اتجاههم الجدلية. لقد عرض آراء الأشاعرة عرضاً أميناً، وقام بعد العرض بتوجيه العديد من أوجه النقد. وهذا كان شيئاً متوقعاً من جانبه، إذ أن الأشاعرة كفرقة كلامية، تعدد في آرائهما معبرة عن الطريق أو المنهج الجدلية، في حين أن ابن رشد يلتزم بالمنهج البرهاني، والبرهان هو أعلى صور اليقين، إنه كالذهب الخالص كما يقول ابن رشد. أما الجدل فإنه يعد أقل مرتبة من البرهان.

ـ وما يقال عن نقده للصوفية ونقده للأشاعرة، يقال عن موقفه النبدي من الغزالى. فالغزالى يعد أساساً في آرائه معبراً عن الاتجاه الأشعري الصوفى، لا يعد فيلسوفاً بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ أنه قد حشر حشرًا في دائرة الفلسفة.

وكلنا يعلم أن الغزالى حين ألف كتابه "تهافت الفلسفه"، أى تساقط أو انهيار آراء الفلسفه، تحدث عن عشرين مسألة في المسائل التي بحث فيها الفلسفه، وقد انتهى إلى تكفير الفلسفه في ثلاثة مسائل هي:

- ١ - القول بقدم العالم، أى أن العالم لم يخلق من العدم.
- ٢ - القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.
- ٣ - القول بأن الثواب والعقاب في الآخرة إنما هو أساساً للنفس وليس للجسم.

وحين عرض ابن رشد في كتابه "تهاافت التهاافت" لآراء الغزالى، فإنه يقف منه وقفة نقدية، لقد بين لنا أن الفلسفه لم يقولوا بهذه الآراء على الصورة التي فهمها الغزالى وأن حقيقة رأى الفلسفه تختلف عن فهم الغزالى لها.

لقد ذهب ابن رشد إلى أن الغزالى كان واجباً عليه الرجوع إلى كتب الفلسفه أنفسهم. فإذا تحدث عن أفلاطون، فيرجع إلى كتب أفلاطون، فإذا تحدث عن أرسطو فإن واجبه الرجوع مباشرة إلى ما كتبه أرسطو.

ولكن الغزالى - فيما يرى ابن رشد - لما كان قصده التشويش، فإنه رجع إلى كتب الفارابي وأبن سينا وأقوالهما عن أفلاطون وأرسطو. وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو أو غيره من الفلسفه مباشرة.

حس نقدى بارز نجده عند ابن رشد عميد الفلسفه العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغاربها؛ إن هذا الحس إذا كنا نجده عند الفارابى وعند ابن سينا وعند ابن طفيل، إلا أنه عند ابن رشد يعد أكثر دقة وشمولاً، ومن هنا نقول إن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفه العربيه، وقد قدر له أن يكون آخر فلاسفه العرب.

ولا شك فى أن عمل ابن رشد بالقضاء، وتوليه لمنصب القاضى ومنصب قاضى القضاة، كان من عوامل بروز حسن النقدى. فالقاضى يقوم بالموازنـة والمقارنة وترجـيح رأى على رأى وبيان أسباب قوة رأى من الآراء، وأسباب ضعف الرأى الآخر وهكذا. كل هذه الجوانـب كانت مؤثـرة فى وجود الحس النقدى عند ابن رشد وقد استطاع ابن رشد إقامة نـسق فلسفـى من النادر أن نـجد له مثـيلاً عند فلاسفـة المـشرق العربـيـ. وأنـه لم يكن مكتـفىـاً بالـنـقدـ، بل نـراه يـنتـقلـ منـ الجـانـبـ النـقـدـىـ إـلـىـ الجـانـبـ الـبـنـائـىـ الإنسـائـىـ الإـيجـابـىـ.

ونود أن تشير فيما يلى إلى نماذج من آرائه الفلسفية حول بعض المشكلات التي اهتم بدراستها وتحليلها وسبر أغوارها.

لقد درس موضوع الأدلة على وجود الله تعالى، وقدم لنا ثلاثة أدلة على وجوده تعالى وذلك على النحو التالي:

الدليل الأول: دليل العناية الإلهية.

الدليل الثاني: دليل الاحتراع.

الدليل الثالث: دليل الحركة.

ويقف ابن رشد وقفه طويلة عند الدليل الأول، ويقول إن الهدف من هذا الدليل هو معرفة عنانية الله تعالى بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله.

ويقوم هذا الدليل على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات تعد موافقة لوجود الإنسان، وثانيهما أن هذا الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد. لذلك مرید، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة قد جاءت عن طريق المصادفة.

وهذا الدليل - وفيما يرى ابن رشد - يتعرف على الله بمخلوقاته، وهي طريقة الحكماء، فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ أن الخالق لا يبعد بعبادة أشرف من معرفة مخلوقاته التي تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على وجه الحقيقة أى أن من أراد معرفة الله تعالى معرفة يرى ابن رشد - أمثلة كثيرة تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان، وعلى العناية الإلهية، وذلك كالشمس والقمر والنبات والحيوان والجماد وأعضاء الإنسان. فالشمس مثلاً لو كانت أعظم جرمًا مما هي أو أقرب مكاناً، لهلكت أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر. ولو كانت أصغر حجمًا أو أبعد لهلكت من شدة البرد ولو لم يكن لها ذلك مائل لما كان هنا صيف ولا شتاء، ولا ربيع ولا خريف، وهذه الأزمان ضرورية في وجود أنواع النبات والحيوان، ولو لا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار.

وليس العناية قاصرة على الشمس، بل نجدها أيضاً للقمر، إذ أنه لو كان أعظم مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب، أو لم يكن نوره مستفاداً من الشمس، لما كان له هذا الفعل.

وما يقال عن الشمس والقمر، يقال عن سائر الكواكب وفي أفلاتها وفي مساراتها مسارات معتدلة في أبعاد محددة من الشمس ولو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على الأرض فضلاً عن أن تتفت كلها.

ويذكر ابن رشد العديد من الآيات القرآنية التي تؤيد وجود العناية الإلهية، ومن بينها قوله تعالى: «ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً. وخلقناكم أزواجاً. وجعلنا نومنكم سباتاً. وجعلنا الليل لياساً. وجعلنا النهار معاشاً. وبنينا فوقكم سبعاً شداداً. وجعلنا سراجاً وهاجاً. وأنزلنا في المعصرات ماء ثجاجاً. لنخرج به حبّاً ونباتاً. وجنات ألقافاً».

(النبوة الآيات ١٦٦) وقوله تعالى «تبarak الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً» (الفرقان آية ٦١) وقوله تعالى: «الذي جعل لكم الأرض فراشاً» (البقرة آية ٢٢).

ويبيّن لنا الفيلسوف ابن رشد أن هذه الآيات تتضمّن التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، فالأرض خلقت بصورة يتأتى لنا المقام عليها ولو كانت بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي عليه، أو بقدر غير هذا القدر لما أمكن لنا نوجد فيها ولا أن نخلق عليها.

ومن الواضح أن ابن رشد يركز جهده لكي يبيّن لنا أنه توجد أدلة كثيرة على العناية الإلهية ونظرته هذه تكشف عن النزعة التفاؤلية، وبحيث لا تعد هذه النظرة من جانبه معبرة عن نزعة تشاؤمية.

وإذا كان ابن رشد قد أفاد بعض أوجه الإفادة من الفلسفه الذين سبقوه

والذين أكدوا على مظاهر العناية الإلهية في الكون، إلا أن من الواضح أن ابن رشد كان صاحب نظرية أكثر دقة وعمقاً. ودليلنا على ذلك أن ابن رشد يربط بين دليل العناية الإلهية، وبين الاعتقاد بوجود علامة ضرورية بين الأسباب والمسبيات، فكل شيء له الأسباب المحددة، والكون لم يوجد مصادفة، وتوجد علاقات ضرورية بين العالم العلوى والعالم السفلي، كما توجد علاقات ضرورية محددة بين النبات والحيوان والإنسان.

ونود الإشارة إلى أن إيمان ابن رشد بأن العلاقة بين الأسباب والمسبيات إنما تعد ضرورية كان مؤدياً من جانبه إلى نقد الأشاعرة ونقد الغزالي. فمن المعروف في تاريخ الفكر الفلسفى العربى، أننا نجد رأيين يختلف كل رأى منهما عن الآخر اختلافاً جوهرياً فإذا كان الأشاعرة والغزالى قد ذهبا إلى القول بأن لا توجد ضرورة بين الأسباب والمسبيات، فإننا نجد أن ابن رشد يؤكد على القول بوجود ضرورة بين الأسباب والمسبيات.

وما يقال عن اهتمام ابن رشد بإثبات العناية الإلهية من خلال دليله الأول على وجود الله تعالى، يقال عن اهتمامه بإثبات إن كل مخترع إنما له مخترع، وهذا هو الدليل الثانى، دليل الاختراع - كما سبق أن أشرنا - إذ يرى ابن رشد أن دلالة الاختراع يدخل فيها وجود الحيوان بأنواعه، ووجود النبات والسموات.

ويقيم ابن رشد دليله على أصلين.

الأصل الأول: هذه الموجودات مخترعة.

الأصل الثاني: كل مخترع، فله مخترع.

وهذان الأصلان يوجدان بالفطرة عند جميع الناس، إذا أنشأ طالما نسلم بأن هذه الموجودات مخترعة، فلا بد إذن من التسليم بوجود الله تعالى، انطلاقاً من الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسبيات.

وتوجد عناصر مشتركة تجمع بين الدليل الأول والدليل الثاني فيما يرى ابن رشد، إذ إن كل دليل منها يقوم على الاعتراف بالنظام في الكون، وأن الأشياء، أي المخلوقات لم توجد عبثاً أو حظاً أو مصادفة.

وبقدر ما كان ابن رشد حريصاً على التدليل على وجود الله تعالى عن طريق العناية الإلهية (الدليل الأول) وعن طريق الاختراع (الدليل الثاني)، فإننا نجد حريصاً في دليله الثالث على بيان أن الحركة لا تحدث مصادفة، بل إن كل متحرك فله محرك.

وإذ كان ابن رشد قد بذل أقصى جهده في القول بأكثر من دليل على وجود الله تعالى، وعبر من خلال أداته عن نظرية عقلية دقيقة، تقوم على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والسببات، وترفض القول بالعبث أو المصادفة، فإننا نجده مهتماً أيضاً بالتوفيق بين الدين والفلسفة، لقد دافع عن التأويل، دافع عن الاجتهاد في فهم الآيات القرآنية. نجد هذا واضحاً ليس من خلال كتبه الفلسفية وعلى رأسها كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) من الاتصال".

ومن الجدير بالذكر أن نقول إن موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما يعد من الموضوعات التي اهتم بها فلاسفة العرب وابتداء من أول فلاسفة العرب، أي الكندي في المشرق العربي لقد حاول فلاسفة العرب التوفيق بين الدين والفلسفة وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر في كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض، فإنه ليس حقيقياً، وإنما نشأ لسوء فهم كليهما.

ويمكن القول بأن من الأسباب التي أدت إلى اهتمام فلاسفة العرب بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وجود آيات في القرآن الكريم تحث وتشجع على التأمل والبحث والنظر، بالإضافة إلى إيمان هؤلاء الفلاسفة بأهمية الفلسفة والتفلسف والإفادة من آراء فلاسفة اليونان القدامي.

صحيح أن فلاسفة العرب ومن بينهم ابن رشد لم ينجحوا نجاحاً تاماً في موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن هذا لا يقلل من المحاولات التي قاموا بها في مجال فلسفة الدين، مجال التوفيق بين الدين والفلسفة.

ويدعونا ابن رشد إلى ضرورة التعرف على أفكار وكتب الآخرين، أى كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين. يقول ابن رشد في أهم كتاب قام بتأليفه في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة، وتعنى به كتاب: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ينبغي أن نصرّب بأيديينا إلى كتبهم وننظر فيما قالوه في ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.

وهذا المبدأ يعد فيما نرى مبدأً مهماً، إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، كونها عربية أو غير عربية.

ويدافع ابن رشد كما قلنا عن التأويل والقياس، ويقول إن الفقيه إذا كان يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف أن يفعل ذلك. فالفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية، بل واجبه تأويلها يقول ابن رشد في كتابه فصل المقال "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن".

بذل ابن رشد جهداً كبيراً كما قلنا لكي يبين لنا أن الفلسفة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة. ومن الواضح أن ابن رشد ب الدفاع عن التأويل، إنما يعبر عن إيمان واضح بالاتجاه العقلي، لقد ارتضى ابن رشد لنفسه الوقفة العقلية. الوقفة النقدية ولم يكن مهتماً بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال كتابه فصل المقال فحسب، بل نراه مهتماً بهذا الموضوع من خلال كتب عديدة له ومن بينها، مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت، بل نراه أثناء قيامه بشرح كتب أرسطو،

يشير إلى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة بطريقة مباشرة تارة، وطريقة غير مباشرة تارة أخرى. نقول هذا رغم اعتقادنا بأن ابن رشد لم يقدر له النجاح في حل مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة. إنه لم ينجح في محاولته تماماً كما نجد فلاسفة العرب الذين سبقوه والذين لم يقدر لواحد منهم أن ينجح في محاولته التوفيقية. وقد يكون سبب ذلك أن خصائص الفكر الفلسفى، تختلف عن خصائص الفكر الديني. ولكن ماذا نفعل إزاء أشباه الأساتذة والباحثين والذين يكتبون في كل شيء، دون أن يفهموا أي شيء.

قلنا إن ابن رشد ترك لنا مذهبًا عقليًا، مذهبًا عبر من خلاله عن تمسكه بالعقل وبالبادئ العقلية وهذا المذهب إذا كان قد تأثر في بعض جوانبه بالفلاسفة الذين سبقوه، وخاصة أرسطو الفيلسوف اليوناني، إلا أنه أضاف أبعاد جديدة من الصعب أن نردها إلى أفكار من سبقوه.

وإذا كان ابن رشد كما أوضحنا قد اهتم بدراسة موضوع الأدلة على وجود الله تعالى، ودراسة موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة (فلسفة الدين)، فإننا نجد أنه مهتماً أيضاً بدراسة مشكلة الخير والشر وهذا الاهتمام من جانبه كان متوقعاً وخاصة أنه قدم لنا دليلاً على وجود الله تعالى، ونعني به دليل العناية الإلهية، وهذا الدليل إنما يقوم على إثبات عناية الله تعالى بالكون وما فيه من موجودات، وكيف أن هذه العناية إنما تعد سارية في العالم كله سمائه وأرضه. من هذا المنطلق يذهب ابن رشد في دراسته لمشكلة الخير والشر إلى أن الخير يمثل الأغلبية أو الأكثريّة، في حين أن الشر يعد قليلاً بالقياس إلى الخير.

وإذا كان ابن رشد قد تأثر بأرسطو على وجه الخصوص، فإنه قد تأثر أيضاً بفلاسفة الشرق العربي الذي سبقوه وخاصة الفارابي وابن سينا، إذ نجد بعض أوجه الشبه بين آراء ابن رشد حول هذه المشكلة، مشكلة الخير والشر، وآراء ابن سينا على وجه الخصوص ألم يقل ابن سينا في كتابه "الشفاء": إن الشر في أشخاص

الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير.

هذه النظرة نجدها أيضًا عند ابن رشد، إذ يكفي في رأيه إثبات أن العالم في جملته يتوجه نحو الخير، وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التي قد يبدو منها أنها تتجه إلى الشر. فالنار مثلاً إنما خلقت لأجل الخير، وإذا حدث عنها شرور، فإن هذه الشرور ناتجة عن طبيعتها بالإضافة إلى أنها ضرورية لكي تؤدي أعمالها الخيرة، وإذا ما قارنا بين ما يعرض عنها في الشر، وما تؤدي إليه من خيرات، قلنا إن الخيرات تعد أضعاف الشرور التي تنتج عنها.

ومن هنا نقول إن ليس في الإمكان أبدع مما كان، بمعنى أن الأفضل أن توجد النار رغم ما يحدث عنها من الشرور، من لا توجد أساساً، إننا نجد شروراً تترتب على عدم وجود النار أكثر بكثير من الشرور التي تنتج عنها حين وجودها، فايهما أفضل إذن، وجود النار مع ما يحدث عنها أحياناً من شرور، أم إعدام النار أساساً.

وعلى هذا يكون ابن رشد في دراسته لمشكلة الخير والشر معبراً عن نظرية تفاؤلية أساساً، نظرة تقوم على الاعتقاد بأن الخير هو الأعم والأغلب، وأن الشر يمثل الأقلية، بل الندرة أحياناً. ومن الواضح أن أصحاب الفكر التشاومي كما سبق أن أشرنا يركزون على الألم والشر، في حين نرى أصحاب النزعة التفاؤلية من أمثال ابن سينا في المشرق العربي وابن رشد في المغرب العربي، قد ذهبوا إلى القول بأن المادة هي سبب الشر، وأن الموجودات إذا حدثت عنها شرور، فإن هذه الشرور لم تكن الهدف الرئيسي في إيجادها، بل إنها وجدت أساساً لأجل الخير، والدليل على ذلك إن الخير يمثل الأكثر، في حين أن الشر يمثل الأقل كما يقول ابن رشد في العديد في كتبه سواء المؤلفة، أو الكتب التي شرح فيها أرسطو وفلسفته.

وإذا كان ابن رشد قد حرص - كما سنرى - على دراسة مشكلة الخير والشر،

تلك التي نجد لها أبعاداً تتعلق بالإنسان أساساً، فإنه حرص أيضاً على دراسة مشكلة القضاء والقدر، تلك المشكلة التي تتعلق في أكثر جوانبها بالبعد الإنساني أساساً.

لقد عرض ابن رشد لآراء الجبرية الذي ذهبو إلى القول بالجبر، وأن الإنسان كالريشة في مهب الرياح، وأن الأفعال تنسب إليه مجازاً وليس حقيقة، كما نجد ابن رشد مهتماً بعرض آراء الأشاعرة والذين حاولوا الوقوف موقفاً وسطاً بين القول بالجبر (الجبرية) والقول بحرية الإرادة (المعتزلة).

وقد بين لنا ابن رشد أن موقف الأشاعرة إنما يعد في الحقيقة معبراً عن اتجاه جبري. إنهم إذا كانوا ينسبون إلى الله تعالى خلق الفعل، وإلى الإنسان الاتجاه إلى الفعل، فإن هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على الجانب أو الاتجاه الجبري أساساً، فالعبرة بخلق الفعل وليس بالاتجاه إلى الفعل.

ويكشف لنا ابن رشد من خلال آرائه، أن الموقف الصحيح هو الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية فإذا كان الله تعالى يخلق جواهر الأشياء كبذرة القمح مثلاً، إلا أن البذرة لا يمكن أن تصبح سبلاً إلا عن طريق عمليات يقوم بها الإنسان.

يضاف إلى ذلك أن الإنسان يشعر داخله بحرية الإرادة الإنسانية، وإذا وجدنا في الكون النواميس التي قد تتفق عقبة بين الإنسان وبين تحقيق حريته، فإن هذه النواميس أو النظم التي خلقها الله تعالى، إنما تعد ضرورية لكي يكون الكون كوناً فإذا وجدنا أمطاراً، وناراً ما قد تعيق الفرد الإنساني عن أداء عمل ما، إلا أن هذه النواميس تعد ضرورية لكي نتصور الكون كوناً، تماماً كما نقول إن كل مجتمع لديه مجموعة من العادات والتقاليد التي قد تقلل من حرية الإنسان، ولكن هذه العادات والتقاليد تعد ضرورية لكي نتصور مجتمعاً من المجتمعات، إذ لا يوجد مجتمع بدون عادات وتقاليد.

ونظراً لأن أكثر جوانب فلسفة ابن رشد إنما تقوم فيما نرى من جانبنا، على اعتقاده بأن العلاقة تعد ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإننا نود الوقوف عند هذه المشكلة عند ابن رشد، وذلك حتى يتضمن لنا فهم أبعاد دراسته لمشكلة الخير والشر، أبعاد أداته على وجود الله تعالى، أبعاد قوله يقدم العالم، أبعاد فكره النبدي إزاء أهل الظاهر والأشاعرة والغزالى والصوفية.. الخ.

نوضح ذلك فنقول بأننا إذا درسنا كتابه "تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو" بكتابه وتفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو"، وكذلك "تلخيص السمع الطبيعي لأرسطو" وجدناه يفيض في مباحث خاصة بالسببية على التحول الذي نجده عند أرسسطو، أي يجعل محور مباحثه الخاصة دراسة العلل الأربع للموجودات منتقلأً من هذا إلى الإفاضة في غائية العالم؛ سمائه وأرضه.

وإذا كان في مباحثه هذه يتبع أرسسطو إلى حد كبير ويوافقه على كثير من آرائه، فإنه في معرض دراسته لمشكلة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي علاقة ضرورية أم أنها احتمالية ترجع إلى الله، يشن هجومه على آراء الأشاعرة وعلى آراء الغزالى الذي تابع بدوره مذهب الأشاعرة. وهذا يعني أن ابن رشد يربط بين دراسة علل الموجودات وبين نقد العنف للأشاعرة والغزالى. وكم نجد نصوصاً يسعد فيها من تقرير علل الموجودات إلى نقد الأشاعرة، محاولاً تنفيذ آرائهم وكشف ما فيها من أوجه خطأ.

وهذا الموقف من جانبه والخاص ببنقده للأشاعرة والغزالى^(١)، يتضح لنا تماماً إذا درسنا كتابه "تهاافت التهاافت". ومعنى هذا أن أبحاثه في السببية يتمثل فيها الجمع بين دراسة العلل الأربع، وبين التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورة يقينية أم أنها ليست كذلك.

(١) راجع ما كتبناه عن السببية عن ابن رشد في كتب عديدة لنا من بينها: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، والمنهج النبدي في فلسفة ابن رشد، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.

لقد قرر ابن رشد في دراسته لشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبياتها. ويرى أن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

وإذا كان الأشاعرة لم يعترضوا بالعلاقات بين الأسباب ومسبياتها، فإن معارفها تعد إذن - فيما يقول ابن رشد^(٢): "معارف سوفسطائية". إذ أنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتتأثر الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسبيات والصور الجوهرية والوسائل.

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن رشد في دراسته للسببية قد تأثر بأرسطو، فإننا نود أن نكشف الآن عن صورة من صور هذا التأثر، صورة تربينا كيف أن شروح ابن رشد على أرسطو، تعد جزءاً لا ينفصل عن مؤلفاته بل هي عندنا أولى بالاهتمام والدراسة من مؤلفات تقليدية كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، والتي يتمثل فيها أي في مؤلفاته هذه، عنصر المتابعة للتيار التقليدي، أكثر من عنصر الجرأة وتغيير الآراء الفلسفية الدقيقة.

نقول إن ابن رشد إذا كان ينادي بالخصائص الثابتة لكل شيء، فإن هذا قد أدى إلى نقهde لطريق الأشاعرة والغزالى، متأثراً في ذلك بأرسطو حين كان يرد في كتابه الميتافيزيقا على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالى^(٣).

يقول ابن رشد في معرض تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو: إن من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على شيء الذي هو قوية عليه، ويقول إن القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معاً. وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً، لأن

(٢) تهافت التهافت، ص ١٢٢.

(٣) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٤ وما بعدها.

القوة مقابلة للفعل، بأن يقول قائل له : هل فعل ما كان قويًا عليه قبل الفعل، أو غير قوي عليه، فإن قال : ما كان غير قوي عليه فقد فعل الممتنع ، وإن قال : فعل ما كان قويًا عليه، فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا. وهو قول مخالف لطبع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله، فهو لاء القوم الذين كانوا يرون أن القوة عند الفعل فقط، إنما كانوا يعتقدون أن القوة على البناء في وقت البناء^(٤).

هكذا يؤكد ابن رشد أن لكل شيء طبيعة خاصة وفعل معين، وأن هذا يتبيّن بوضوح في الأجسام المادية، فإن القوى التي تكون بغير نطق، إذا قرب الفاعل منها من المفعول، ولم يكن هناك أمر عائق من خارج، فإنه ينتج عن هذا أن يفعل الفاعل وينفعه النفع. فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء المحترق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق احترق المحترق ضرورة. وهذا العائق يعد أمراً قسرياً يعوق فعل النار، إذ الأجسام تتحرك تارة بالقسر وضد الطبع، وتارة أخرى تتحرك حركة طبيعية، فالنار تتجه إلى فوق، ولا تتجه إلى تحت إلا بالقسر. وإذا كان السكون إلى أسفل يعد طبيعياً للأرض، فإنه يعد غير طبيعي للنار^(٥).

هذا تأكيد من جانب ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر، وفعل كل موجود من الموجودات. وهذا التأكيد قد أدى به بعد ذلك إلى أن يحاول بكل طاقته نفي الاتفاق العرضي والجواز والامكان^(٦).

فهو يذهب إلى أن الفلاسفة قد وقفوا على صفات الأجسام من قبل أفعال جسم من تلك الأجسام الخاصة بها. مثل ذلك أنهم أدركوا الصفات التي بها صار النبات

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ٢ - ص ١١٢٦ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق، ص ١١٥٢ . . .

(٦) التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٦٧ وما بعدها.

نبأً من قبل فعله الخاص به، والصفات التي بها صار الحيوان حيواناً من قبل أفعال الحيوان الخاصة به، وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها. ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ومن جنس إلى جنس بانقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به، وهي التي سمى بها الهواء هواء^(٧).

ويحاول ابن رشد في معرض نفيه للاتفاق العرضي، الاستدلال ببعض الآيات القرآنية التي تفيد أن الله أتقن كل شيء، وهذا الإنقان يراه ابن رشد منافياً للقول بالاتفاق أي يوجد تناقض بين حالة الإنقان وحالة الاتفاق.

إنه يذهب إلى القول بأنه من الضروري أن يكون هاهنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه، ولا أتم منه، فالامتزاجات الموجودة في الموجودات محددة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة. ويوجد ذلك دواماً ولا يختل، أي لا يوجد عن الاتفاق. إذ كل ما يوجد عن الاتفاق هو أقل ضرورة بطبيعة الحال، بقوله تعالى: «صنع الله الذي أتقن كل شيء» (النمل: آية ٨٩) ويقول تعالى أيضاً: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت. فارجع البصر هل ترى من فطور» (تبارك آية ٣).

يقول ابن رشد: أي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه الصفة، ولعل تلك الصفة المعروفة أفضل من الموجودة. فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غريبة والغربية شرقية، لم يكن في ذلك فرق في صفة العالم، فقد أبطل الحكم^(٨).

بعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابه إلى أن الاتفاق الذي نراه

(٧) تهافت التهافت ص ص ٨٩ - ٩٠.

(٨) مناهج الأدلة ص ٢٠٢.

في الموجودات يتنافي مع الجواز والاتفاق والإمكان، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات. إذ في كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك للعرض، كما لا يمكن أن يكون ذلك من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات.

ومن يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها، فإنه يلغى العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات. يقول ابن رشد: ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضععاً: أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المساببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، ورفع هذه المساببات مبطل للعلم ورافع له، إذ يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علمًا حقيقة، بل إن كان ثمة علم فهو علم مظنون. كما لا يكون هاهنا برهان ولا حد، وتترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي تألف منها البراهين. ومن يذهب إلى عدم وجود أي علم ضروري، يلزم أن لا يكون قوله هذا ضرورياً^(٤).

وإذا كان ابن رشد قد ربط بين السبب والعقل، محاولاً الصعود إلى القول بعقل الهي، فإنه يبين لنا أن التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات. فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كعيات الأشياء المصنوعة وكيفياتها ومواردها، كما يتوجه ذلك الأشاعرة، لارتفاعت الحكمة الموجدة في الصانع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً، وكل مؤثر في الموجودات خالقاً. وهذا عند ابن رشد إبطال للخلق والحكمة.

وابن رشد يصل إلى ذلك بعد تحليله للعلاقة بين السبب المسبب. فهو يرى أن

(٤) تهافت التهافت ص ١٢٣ .

وجود المسببات عن الأسباب لا يخلو من ثلاثة أوجه: أما أن يكون وجود الأسباب لكان المسببات من الأضطرار، مثل كون الإنسان متغذياً. وأما أن يكون من جهة الأفضل، أى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وأما أن يكون ذلك من جهة الأفضل ولا من جهة الأضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هناك حكمة أصلاً، ولا تدل على صانع، بل إنما تدل على الاتفاق.

وهذا كله يدلنا على أن دلالة الموجودات عند الأشاعرة ليست من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قبل الجواز، أى من قبل ما يظهر في جميع الموجودات إنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدتها. ولو كان هذا الجواز على السواء، فليس هاهنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان وبين أجزاء العالم. فإذا كان من الممكن وجود الموجودات على غير ما هي عليه، وأن هذا كوجودها على ما هي عليه، ليس هاهنا موافقة بين الإنسان وبين أجزاء العالم.

إذا كان الأشاعرة يقولون إن مذهبهم لا يؤدى إلى عدم التمييز بين شيء وشيء آخر، فإن ابن رشد يؤكد لنا أن هناك فرقاً واضحأً بين تخصيص الفلسفه وتخصيص الأشاعرة لكون السماء مثلاً ذات مقدار محدود معين دون سائر المقادير.

وبهذا ينتهي ابن رشد إلى أنه من الضروري الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضها أفعال الموجودات في هذا الكون كله سمائه وأرضه.

إذا كنا قد أشرنا في معرض دراستنا لموقف الغزالى من مشكلة السببية، إلى أن الغزالى يرجع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى العادة لا إلى الضرورة، فاقداً من ذلك تبرير القول بالعجزة، فإننا لابد أن نشير إلى موقف ابن رشد من العادة في علاقتها بالسببية.

ابن رشد ينفي القول بالعادة على النحو الذي يفهمه الغزالي. فهو يرى أن لفظ العادة لفظ معموه، وإذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي، مثل ما نقول: جرت العادة لفلان أن يفعل كذا، وهذا يؤدي إلى القول بأن الموجودات كلها وضعية، وأنه ليس هناك حكمة أصلًا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم^(١٠).

هو إذن ينفي القول بالعادة لأنه بعد تحليل هذه الكلمة، لا يرى لها معنى يقول ابن رشد: لا أدري ما يريدون باسم العادة، هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون الله تعالى عادة، فإن العادة ملامة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله يقول: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: آية ٦٢) ﴿لَنْ تَجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: آية ٤٣) وإن أرادوا أنها للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لدى نفس، وإن كانت في غير ذي نفس، فهي في الحقيقة طبيعية. وهذا غير معken، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريًا، وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلًا^(١١).

ومن الواضح أن مقصد ابن رشد من نفي القول بالعادة، الصعود إلى التسليم بالخصوصية للأشياء، أي لكل موجود من الموجودات. فهو يربط بين ذلك وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذي يراه أسطو. فهو يرى أن الجواز والإمكان والانقلاب فعل الشيء، أمور لا يمكن التسليم بها طالما توجد علاقات ضرورية بين الأسباب ومس揆اتها. إذ أن المتكلمين والغزالى إذا كانوا يقولون بالعادة، فإن سبب قولهم رغبتهم في الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية

(١٠) تهافت التهافت ص ١٢٣.

(١١) تهافت التهافت ص ١٣٠.

وبالطبعية النوعية، على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما يمكننا أن نلتقط أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر في طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك^(١٢).

وهكذا يحاول ابن رشد في دراسته لمشكلة السببية نقد آراء بدت خاطئة كآراء الأشاعرة والغزالى منتهياً إلى قسم إيجابي يبين لنا فيه نظرته إلى هذه المشكلة وهذه النظرية - فيما لاحظنا - تشمل دراسة أكثر الجوانب التي تتصل بالسببية، ومحورها التأكيد على وجود علاقة تؤدى عنده إلى الاعتراف بالحكمة والغاية في الكون كله سمائه وأرضه. علاقة تربط بين عمل الأسباب وعمل العقل في الإنسان.

ولعلنا لو تسائلنا عن أبرز الأخطاء التي نراها في موقف ابن رشد من السببية، قلنا: إن أبرز هذه الأخطاء هي في خلطه بين مجالات مادية طبيعية وبين مجالات إلهية فيزيقية. ولعل الدارس لمحاولة ربطه بين القول بالأسباب، وتقرير الحكمة والغاية في الكون يلاحظ هذا تماماً الملاحظة. إنه يبدأ بالتحليل الدقيق لجوانب المشكلة، ولكنه سرعان ما يغوص في متأهات لا صلة بينها وبين ما ينبغي أن يكون عليه التحليل للعلاقة بين السبب والسبب الذي ينتج عنه. إنه خلط وضرب في متأهات، أضاعاً عليه إبراز زوايا وأبعاد ومجالات المشكلة في وحدة متكاملة.

والواقع أن ابن رشد قد بذل أقصى جهده لكي يقدم لنا رؤية متكاملة، ووحدة عضوية، نسق محكم شامل، ولاشك أنه من خلال تلك الرؤية إنما كان معبراً عن اعتزازه بالعقل، واعتزازه بالعلم.

لقد دخل ابن رشد تاريخ الفلسفة العربية من أوسع الأبواب وأرحبها وفي حقنا أن نفخر بابن رشد، ومن واجبنا دراسة أفكاره، ويقيني أننا سنجد لديه العديد ومن الآراء التي تصلح لزماننا الحالي، لأنها التي نحييها سنجد لديه حلولاً للعديد

(١٢) تفسير ما بعد الطبيعة - مجلد ١ - ص ١١٤.

من المشكلات الفكرية التي نبحث فيها اليوم، وما أكثرها. لقد قال ابن رشد بآرائه لكي تبقى، لكي تستمر خلال الزمان والمكان كان معيّراً عن اتجاه عقلي نقدي ومن واجب دول العالم من مشرقيها إلى مغريها أن تقيم له المهرجانات والاحتفالات إحياء لذكره واعترافاً بأفكاره، وما أعمقها وما أروعها.

لعلنا بهذا كله نكون قد قدمتنا للقارئ فكرة شاملة وعامة عن الفلسفة العربية ورحلتها من الشرق العربي إلى المغرب العربي من خلال الحديث عن الفيلسوف ابن رشد والمصادر الفلسفية، والواقع أننا لا نجد حتى الآن ومنذ وفاة ابن رشد، فلافلسفة عربية في عالمنا العربي وعالمنا الإسلامي شرقاً وغرباً، إذ أن الفلسفة العربية قد انتهت بوفاة الفيلسوف ابن رشد. صحيح أننا نجد بين الحين والآخر مفكراً أو أكثر من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين والسياسيين في هذه البلدة أو تلك من البلدان العربية، مثل محمد عبده وطه حسين في مصر، وعبد الرحمن الكواكبي في سوريا، ومحمد إقبال في باكستان، ولكن هؤلاء يعدون - كما أشرنا من قبل - أقرب إلى المفكرين الذين حاولوا الإصلاح الفكري والاجتماعي السياسي بصورة أو بأخرى، منهم إلى الفلسفه. ونأمل أن نجد - مستقبلاً - فيلسوفاً أو أكثر من فيلسوف في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر، وذلك بعد انقطاع الفلسفة العربية بموت ابن رشد منذ ثمانية قرون.

نعم نجد مجموعة من المفكرين، ولا نجد فيلسوفاً، وفرق كبير، بين الفيلسوف من جهة، والمفكر من جهة أخرى.

الفصل الرابع

**الإنسان في الفلسفة الرشادية
(مزج الفكر العربي بالفكرة الأرسطي الغربية)**

تمهيد:

الدارس لكثير من المؤلفات التي تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة الشرق العربي والمغرب العربي، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التي يصدرها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين في مجال الفلسفة العربية في الشرق والمغرب أيضا.

ولعل من بين تلك الأحكام الخاطئة، بل من أهمها القول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث في الإنسان، لم يدركوا بوضوح البعد الإنساني وأهميته.

وأعتقد من جانبي بأن هذا الحكم، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين إن لم يكن كلهم، يعد حكماً خاطئاً قليلاً وقائلاً، وقد أدى إليه نوع من الشرع وعدم الإدراك الدقيق لطبيعة الآراء التي تمثل بها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب.

إنني لا أقول بهذا اليوم من جانبي دفاعاً عن أجدادنا من فلاسفة العرب، إذ توجد الكثير من المآخذ، ويوجد الكثير من أوجه النقد التي يمكن توجيهها إلى المذاهب التي تركها لنا فلاسفة العرب، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه إليه، أن الإنسان والبحث فيه من جانب فلاسفة العرب لم يكن كمّا مهماً، لم يكن جانباً منسيّاً من النسق الفكري والمذهبي عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب.

نعم يجب أن يعلم الباحث منا أنه يوجد فرق، وفرق كبير، بين أن ننفي اهتمام فلاسفة العرب بالبعد الإنساني، وبين القول بأن دراستهم للوجه الإنساني إنما كانت مرتبطة بالبعد الإلهي، أو هي على الأصح تعد مستغرقة - من بعض زواياها - في البعد الإلهي.

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا قمنا بتحليل الآراء الفلسفية عند فلاسفة المغرب

العربي بأننا نجد أنهم لا يفصلون فصلاً حاسماً بين البعد الإلهي والبعد الإنساني، ولكن هذا لا يجب أن يدفعنا إلى القول بأنهم قد أهملوا البعد الإنساني.

لقد كان متوقعاً من جانبهم بحكم العصر الذي عاشوا فيه، أي العصر الوسيط، ويحكم ثقافتهم التي استمدوها من فلاسفة اليونان تارة ومن الدين الإسلامي تارة أخرى، أقول كان متوقعاً منهم بسبب ذلك كله دراسة البعد الإنساني من خلال البعد الإلهي. إن البعدين يبدوان عند أجدادنا من فلاسفة العرب، كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في آن واحد.

وكل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكلات التي بحثوا فيها وحاولوا سبر أغوارها، إنما يغلب عليها الطابع الإلهي، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغالب عليها الطابع الإنساني. إننا لا نستطيع أن ننسى بين البحث في مشكلة كوجود الله تعالى وكيفية صدور الموجودات عنه، وبين البحث في مشكلة كالخير والشر والقضاء والقدر وغيرها من المشكلات، فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الإلهي الميتافيزيقي، أما المشكلات كالخير والشر والبحث في الإرادة الإنسانية، فإنما يغلب عليها الطابع الإنساني، وإن كانت - كما قلت - غير مقطوعة الصلة بالمجال أو البعد الإلهي.

بل إنني أقول اليوم من جانبي إننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات للبعد الإنساني من حيث القلة والكثرة. فإذا بحث الفكر في مشكلة كحرية الإرادة أو القضاء والقدر واتجه اتجاهها جدياً فمن الواضح أن هذا الاتجاه من جانب إنما يعبر عن غلبة البعد الإلهي على البعد الإنساني. وإذا اتجه الفيلسوف إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية، فإن هذا القول أو الاتجاه من جانبه إنما يعد تعبيراً عن غلبة الكم الإنساني على الكم الإلهي إن صح هذا التعبير.

وما يقال عن المشكلات كالخير والشر والقضاء والقدر، يقال عن إطار معين كإطار البحث في الفلسفة الخلقية وإطار البحث في المدينة الفاضلة، إننا إذا وجدنا

كلاً من مسکویه والغزالی قد اهتما بالبحث في الفلسفة الخلقية، فلابد أن نضع في اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الکم الإلهي والکم الإنساني عند كل منهما على السواء في دراستهما لمجال الفلسفة الخلقية، إذ نلاحظ أن الکم الإلهي عند مفكر كالغزالی في دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الکم الإلهي الديني عند فيلسوف كمسکویه.

وإذا وجدنا الفارابی مهتماً بالبحث في المدينة الفاضلة من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وغيره من كتب، ووجدنا ابن باجه هو الآخر مهتماً بالبحث في هذا الموضوع أو هذه المشكلة من خلال كتابه "تدبیر المتوحد" على وجه الخصوص، إلا أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن الکم الإنساني عند ابن باجه يعد أكثر وضوحاً من الکم الانساني عند الفارابی في مدينته الفاضلة. ويتبادر ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد إنسانية من خلال حديث ابن باجه عن الاغتراب وعن المدينة الفاضلة، أكثر مما نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابی الفاضلة. وهكذا إلى آخر الأمثلة التي نقصد من وراء ذكرها إلى أن تكون دعوة من جانبنا للباحثين في مجال الفلسفة العربية إلى كيفية التعرف على حقيقة البعد الإنساني عند فلاسفه العرب، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الإلهي، وأيضاً البحث فيما نطلق عليه درجات الکم الإنساني وكيف تختلف شدة وضعفاً من خلال علاقتها بدرجات الکم والإلهي.

البعد الإنساني عند ابن رشد وإفادته من السابقين:

إذا انتقلنا من هذا التمهيد أو هذا المدخل الذي نجده ضرورياً للتعرف على حقيقة البحث في الإنسان عند فلاسفه العرب، إلى الكشف عن الإنسان عند فلاسفه المغرب العربي، قلنا إننا إذ كنا لا نجد في المغرب العربي الإسلامي إلا ثلاثة فلاسفه فقط وذلك بالمعنى المذهبى الدقيق المحدد، وهم ابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فإننا نجد كل هؤلاء الفلاسفه قد اهتموا بالإنسان من زاوية أو أخرى من زاوية البحث في الإنسان وما أكثرها.

سوف ننحى التفصيات جانبًا ونركز على النظرة العامة عند كل منهم للإنسان، وذلك حتى يكون ذلك من جانبنا تدليلاً على أننا لأنعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتماماً بالبعد الإنساني.

فإذا بدأنا بابن باجه وجدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل التي نجد فيها ما يتعلق بالإنسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجه الاختلاف وهو كتابه "تدبير الموحد"، و"رسالة الوداع" و"رسالة الاتصال"، و"كتاب النفس".

لقد كان ابن باجه حريصاً على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفى، حريصاً على بيان أهمية العقل، بل يمكن اعتبار ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية في بلاد الأندلس.

لقد اتجه ابن باجه إلى البحث في الجوانب العقلية الفكرية إيماناً من جانبه بأهمية تلك الجوانب في المجال الإنساني، بل إننا نجد لديه نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى، كما نجده حريصاً على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذي يقول به الغزال.

معنى هذا كله أن ابن باجه ينظر إلى الإنسان من خلال إطار عام هو إطار العقل، وليس إطار القلب أو الذوق أو الوجدان على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام ومن بينهم الغزال. وإذا كان ابن باجه ينظر إلى الإنسان من خلال هذا المنظور، منظور العقل فإن هذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على البعد الإنساني في فلسفته من جهة، وعلى ثقة في القدرة الإنسانية من جهة أخرى. إن العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام، بل إن العقل الإنساني بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين. وما أحوجنا وخاصة في هذا العصر إلى الاستفادة من هذا الرأي الذي يقول به ابن باجه، وما أحوجنا أيضاً إلى أن نثق بالقدرة الإنسانية وما تستطيعه من تحقيق العديد من الإنجازات الفكرية.

ولا يخفى علينا أن ابن باجيه فى تفضيله للعقل وأهميته ومكانته، إنما كان حريصاً على بيان الفرق بين الخاصة وال العامة، الفرق بين من يجعلون العقل طريقاً لهم، وبين من يسلكون مسلكاً حيوانياً إلى حد كبير. وكم كانت أقوال في "تدبير المُتوحد" وغيرها من كتب ورسائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغرية أو الإغتراب Alienation. ولنتفق قليلاً عند حديثه عن المُتوحد وما يشعر به من غرية وذلك حتى يتضمن لنا إدراك مدى اهتمامه في فلسفته بالوجه الإنساني.

إن ابن باجه يحدد لنا معنى التدبير ومعنى المتوحد وخاصة في كتابه العظيم "تدبير المتوحد" إن التدبير يعني ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ومن هنا فإن لفظة التدبير لا تطلق أساساً على الفصل الواحد، وإنما تتعال على مجموعة أفعال، وذلك كما نقول: إن الله تعالى يعد مدبر العالم.

وإذا كان ابن باجه يجيز بين تدبیر الله وتدبیر الإنسان المتوحد، على أساس أن تدبیر الله يعد تعبير مطلقا شاملـا، أما تدبیر الإنسان فإنه يعد تعبيرا محدودـا خاصـا، فإن ذلك لا يعني غياب الإنسان في الوجود الإلهي كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين في فلسفة ابن باجه، بل إن قصد ابن باجه هو التركيز على الوجود الإنساني أساسـا وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الإنساني متبلورـا حول ما يسميه بالمتـوحـد، ذلك المتـوحـد الذي يتأمل الوجود الكلـي بحيث ينسـي الوجود (الجزئـي).

والوجود الكلى ليس من الضروري أن يكون القصد من الوجود الإلهي، بل إن الوجود الكلى هنا إنما يعني أساساً ذلك الوجود الذي يمثل الأمور المعقولة الثابتة. والدليل على ذلك أن ابن باجه يحدد لنا معنى المتوحد بأنها تدل على الإنسان المفرد الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مطلقة مفردة أيضاً. إن هذه اللحظة، لفظة المتوحد تطلق على الفرد الواحد، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين، يعيش كل منهم في نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطاً من الحياة التي يدبرها الفكر.

لابد أن نتبه هنا من جانبنا أن هذه الفكرة عند ابن باجه تعنى أساساً إعلاء الوجود الإنساني الفردي، إن الفرد لا يفقد ذاته في خضم الآخرين نظراً لأن كل فرد - طبقاً لتصور ابن باجه - في هذه المدينة إنما يحيا حياة يديرها الفكر، ومن أجل الفكر.

إن الفردانية هنا عند ابن باجه تعد واضحة وليس أدل على وضوحها، من وجود فكرة الاغتراب عنده. إنه حين ذكره لواجبات المتوحد بين لنا أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادي في أفعاله، بل على العكس من ذلك، إنه يجب عليه مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون في الأمور المعقولة.

وحرص ابن باجه على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة العاقلة، أحسن تمييزاً بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة الفلسفية عند الخاصة أى الفلسفه. إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتتابع لهم بحيث تكون شخصيته هنا غير محددة الإطار لأنها اختفت في خضم الكتل البشرية، إن صح هذا التعبير، وهذا التكتل البشري يكون كل فرد من أفراده مقلداً ومتابعاً وسائرًا على نمط الآخرين. أما في حالة الفضيلة الفلسفية فإننا نجد فيها عند الإنسان الفرد العلو والتسامي وعدم ذوبان الشخصية، نجد فيها عند المتوحد إعلاء للذات إن هذا الفرد يشعر بما فيه من علو وتسام بالغريبة عن الآخرين، الغريبة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع. وإذا كان فاعلاً أفعاله على نمط آناس آخرين، فإن هذا لا يعني من جانبه تقليداً لهم لأنهم من المتوحدين مثله، من الذين يلتزمون بالفكرة ومنهج الفكر. إن التقليد لا يوجد إلا في حالة العامة، في حالة الفضيلة العادية، أما بالنسبة لحالة المتوحد فإننا لا نجد التقليد والمشاركة القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون منحازاً ومقلداً له لأسباب غير صادرة من الفكر والعقل، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها لأن إطار المشاركة هنا هو الأساس العقلى، الأساس الذى إذا برهن الفرد المتوحد على صحته

والتزم به ، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضًا من جانبه على صحته.

فإذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر، فإن هذا الآخر يعد متوحدًا أيضًا ومن هنا لا يكون مقلدًا كما هو الحال بالنسبة للعامة. وكم دعا ابن باجه إلى أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى في أفعاله، يجب عليه الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكم والخبرة، فإن هذا أفضل له من الاتصال بالشبان، إن الشيوخ في أفعالهم أقرب إلى المتوحدين، والشباب في تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشتراك والتقليد. كم بين لنا ابن باجه أن المدينة الفاضلة لا تحتاج إلى طبيب ولا إلى قاض. إن اللجوء إلى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد الآخرين الذين لا يتزمون بالملائم من الغذاء. أما في حالة المتوحد فإنه لا يأكل إلا الملائم من الغذاء. واللجوء إلى القاضي أيضًا لا يلتجا إليه المتوحد لأن المتوحد ليس بيته وبين سائر المتوحدين إلا المحبة والإخاء والودة. إنه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقلية. إن أفعاله خليقة بأن تصبح إلهية، إنه يعد جديراً بلحظة الإنسان.

بل إننا لا نجد أثراً للذين في مدنية المتوحد، أو مدنية المتوحدين. والواقع أن ابن باجه - كما سبق أن أشرنا - يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضًا، من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر. إن الدين إذ كنا نجد فيه دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبارات التي تجمع بين الناس جميعاً في كل مكان، إلا أننا نجد عند ابن باجه نوعاً من التفرد كما قلنا، نوعاً من البعد عن بل التزاماً تاماً بالابتعاد عن الجماهير، الجماهير التي تمثل الموجود، ولا تمثل الوجود، أي تمثل الزائل والعاير والحسى ولا تدرك أهمية الوجود بما فيه من أزلية وثبات.

إن المتوحد أو هؤلاء المتوحدين إنما هم كالنوابت، أي كالنباتات الذي ينمو من

تلقاء نفسه، وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن أفعالهم إنما تختلف عن أفعال الآخرين من العامة والجمهور بل إن ابن باجه يبيّن لنا – من خلال ذكره لواجبات المُتوحد، أن المُتوحد يجب أن يتوجه إلى فعلِ أفعاله بختاراً أي من تلقاء نفسه، وليس عن طريق إرغام الآخرين له بل إنه لا يصح أن يكون الهدف عنده من أفعاله، هو مدح الناس له. إن المدح هنا يعدّ تعبيراً عن مشاركة الجمهور، تعبيراً عن الرزائل، في حين أن المُتوحد يجب أن تكون أفعاله متصورة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية إنها يجب أن تمثل الغاية وليس الوسيلة، والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية، والوسيلة تمثل الوجود بما فيه من تغيير وفساد وزوال.

إنني أعتقد من جانبي اعتقاداً لا يخالفني فيه أدنى شك، أن هذه النظرة من جانب ابن باجه، إنها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربي، إلى أن ننمسك بالعقل من الأشياء، نركز على الثابت والباقي، ب بحيث ننحى جانبياً الأغراض الشخصية الجزئية والتافه من الأمور، فهل بعد هذا نجد تقديساً وتقريماً للفرد أكثر من ذلك؟ كلا ثم كلا. ألم يقل لنا ابن ماجة في كتابه "تدبير المُتوحد" بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد إذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للمملكة الإنسانية، جديرين "بالإنسانية" بكل ما تحمله الكلمة الإنسانية من معنى.

نعم إنها نظرة من فيلسوف عميق الفكر، كان حريراً في كتاباته عن الإنسان المُتوحد، الذي يقترب عن العامة، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية إنه يبيّن لنا أن الشخص الحكيم هو الذي يقدس الغايات الأخيرة، أي الغايات الروحانية الكلية. إنه الشخص الحكيم أو الفيلسوف الذي ليس مجرد زاهد عابد، ليس قديساً ب بحيث يبتعد تماماً عن الغايات الأولى والغايات الثانية، كلا ليس هذا بمقدوره لأنه أولاً وقبل كل شيء فرد من أفراد البشر، ولكن العبرة هي والأساس إنما يتمثل في أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع

الأول والنوع الثاني منها، بل ينظر إليهما على أنهما كالسلم أما الطريق الموصى إلى الثابت واليقيني والعقلى.

إنني لا أتردد في القول بأن ابن باجه قد وضح أساس الفلسفة العقلية في المغرب العربي، وكان ممهداً لطريق العقل، ذلك الطريق الذي نجده عند ابن طفيل ثم عند عميد الفلسفة العقلية في عالمنا العربي كله من مشرقه إلى مغربه، وأقصد به الفيلسوف ابن رشد.

إن التدبیر عند ابن باجة لا يعد نظرة خيالية من جانبه. إنه لا يعني به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرف فحسب. إن التدبیر يقصد به أساساً، سياسة الناس، يقصد به في المقام الأول وضع الأمور في موضعها، يهدف من ورائه إلى تقدیس كل ما هو إنسانی، وتكريم العقل وكل ما هو عقلاني. أليس هو القائل في كتابه "تدبیر المتوحد": إن لفظة التدبیر إنما تقال على ترتیب أفعال تحقق غایة مقصودة. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن التدبیر يعد إنسانياً في المقام الأول، إذ أن المتوحد يطلب الغایة عن قصد، كما أنه يرتب الأفعال التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغایة. وإذا قلنا بالترتيب فإن هذا الترتیب لا يتسمى للمتوحد أن يقوم به إلا عن طريق الفكر، طريق الإنسان، طريق العقل، ذلك الطريق الذهبي.

ألم يكن ابن باجه حريصاً في رسالته "الاتصال" على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزاماً بالعقل، وطبقة أخرى أقل التزاماً بالعقل. إنني اعتقد أن تفرقته بين الجمهور واللُّذَّار والسعداء إنما يتدرج من الأدنى (الجمهون) إلى الأوسط (النُّظَان) إلى الأعلى (السعداء). أقول إن تفرقته بين هذه الطبقات الثلاث إنما كان أساسها تقدیس العقل من جانبه ورفعه فوق كل كلمة، رفعه إلى أسمى مكانة. تقدیس لفرد المتوحد، هذا الفرد الذي لا يعد منعزلاً تماماً أمام المجتمع، بل إنه يمكن أن يعيش مع متواحدين مثله. إن مدینته الفاضلة ليس فيها فرد واحد، بل أفراد كثيرون.

وإذا كان ابن باجة قد تأثر في نظرته للإنسان بكثير من المصادر الفلسفية التي سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة أفلاطون في جمهوريته ، والفارابي في مدينته الفاضلة ، إلا أننا نجد لديه الكثير من النظارات العميقة غاية العمق التي تكشف عن اتجاهه ، تكشف عن تقديسه للإنسان ، تبين لنا الفرق ، والفرق الدقيق بين الإنساني ، وغير الإنساني من جهة أخرى.

إن آراء ابن باجه التي تتعلق أساساً بالإنسان قد أثرت في تشكيل وجهة نظر الفيلسوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل ، كما أنها أثرت في تحديد مسار فلسفة ابن رشد وخاصة ما تعلق منها بالإنسان . ولنحاول الآن الإشارة - مجرد إشارة - إلى النقاط الرئيسية عند هذين الفيلسوفين حتى يتضمن لنا إدراك أهمية البعد الإنساني في فلسفة الفيلسوفين ، والدليل على أن البعد الإنساني لم يكن كما مهملاً في فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى.

لقد ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هي قصة "حى بن يقطان". ويمكننا القول بأن ابن طفيل في نظرته للإنسان إنما كان متأثراً بابن باجه ، سواء كان هذا التأثر من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إن المتعدد عند ابن باجه ، يتلاقى في الكثير من الروايات والأبعاد مع شخصية "حى" في الجزيرة المهجورة التي نشأ عليها.

إننا إذا حللنا قصة حى بن يقطان، هذا العمل الأدبى والفلسفى البالغ حد الروعة والإتقان الفلسفى والفكري ، فإننا نجد القصة تتعرض لدراسة كثيرة من الجوانب وال المجالات. إننا نجد في القصة دراسة للمجالات الطبيعية والمجالات الإلهية الميتافيزيقية وإذا كان ابن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجود "حى" في الجزيرة المهجورة وهل نقول بالتفسير العادى أى ولادته من أب وأم ، أم نقول بتولده من العناصر ، هذا القول الذى يقترب كثيراً من التفسير المادى ، فإنه يعرض لنا أيضاً الكثير من الآراء التى تعد داخلة فى مجال دراسته للعالم العلوى والعالم الس资料.

وإذا سرنا مع ابن طفيل في قصته وجدناه يبين لنا آراءه حول كثير من المشكلات الإلهية الميتافيزيقية كالبحث في حدوث العالم وقدمه، ودراسة الأدلة على وجود الله وبيان صفاتة، ودراسة موضوع الخلود أي فلسفة الموت، بالإضافة إلى تحليله الدقيق لشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين.

ويمكننا القول إننا إذا كنا لانعدم وجود بعض الآراء الفلسفية التي تتعلق بالوجه الإنساني في دراسة ابن ط菲尔 لبعض المحاولات الطبيعية والمجالات الميتافيزيقية الإلهية، إلا أن تركيزه على بعد الإنساني إنما يتضح بصورة أكثر تحديداً ودقة في عرضه لموضوع الخلود، وتحليله لموضوع فلسفة الدين، أي العلاقة بين الفلسفة والدين.

ونسود أن نؤكد من جانبنا أن ابن ط菲尔 - كما سبق أن أشرنا - إنما يتوجه اتجاهًا عقلانياً، بمعنى أنه في نظرته للإنسان كان متأثراً أساساً بالبعد العقلي. وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجه كما نجد أوجه اختلاف رئيسي بل جذري بينه وبين الفزالي وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية. إنه في دراسته للإنسان لا يرتضى لنفسه بعد الصوفى العملى، وإنما يؤكّد باستمرار على الجانب العقلى. ولعل هذا يؤكّد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية وذلك في نظرتها للإنسان، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه، ابن باجه، أو مثلها الفيلسوف الذي عاصره فترة وإن كان مات بعده، ونعني به ابن رشد آخر فلاسفة العرب.

غير أننا إذا قارنا بين بعد الإنساني عند ابن باجه على النحو الذي سبق أن بيناها، والبعد الإنساني عند ابن ط菲尔، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن بعد الإنساني عند ابن ط菲尔 إنما نجد علاقة أكثر وضوحاً بالبعد الإلهي، بمعنى أننا نجد صلة أوثق بين البعدين، مما نجده عند ابن باجه. ولعل هذا يتضح كما قلنا من دراسة ابن ط菲尔 لموضوع الخلود وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إن دراسة

هاتين المشكلتين من خلال الصفحات التي تركهما لنا الفيلسوف المغربي ابن طفيل في قصته " حى بن يقطان" إنما تبين لنا أن المنظور الإلهي لم يكن غائباً عن الأبعاد الإنسانية وذلك على الرغم من الركائز الإنسانية العديدة التي يجدها الدرس سواء في أبعاد فلسفة الموت أو في جوانب التفرقة بين اتجاه سلامان واتجاه أبسال واتجاه حى، أي الشخصيات التي يدور بينها الحوار الدينى والفلسفى فى مجال التوفيق بصفة خاصة.

لقد كان ابن ط菲尔 في معرض دراسته للخلود حريصاً على بيان التفرقة بين طبيعة النفس الإنسانية من جهة ، والجسم أو المادة من جهة أخرى ، وحربيضاً على التمييز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم). لقد حلل لنا ابن ط菲尔 حالات النفس في حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله) ، وربط بين ذلك وبين الخلود في العالم الآخر ، نظراً لأن السعادة والشقاء في العالم الآخر لا بد أن ترتبط كل حالة بينهما بأفعال البشر في هذه الحياة الدنيا وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن المنظور الإلهي لم يكن غائباً تماماً في بعض أبعاد دراسة ابن ط菲尔 لتلك المشكلة.

إن ابن ط菲尔 يميز بين ثلاث حالات فيما يتعلق بمصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود. حالة أولى تمثل النفس أو الإنسان الذي أدرك واجب الوجود ثم فقد إدراكه بالعصبية ، ومصير الإنسان في تلك الحالة إنما يتمثل في الآلام التي لانهاية لها وسواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل أم بقى في الآلام بقاء لانهايّاً.

وحالة ثانية تمثل الإنسان الذي أدرك وجود الله وأقبل تماماً عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد ، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل في لذتها وغبطتها وسعادتها سعادة لانهاية لها.

وحالة ثالثة تمثل الإنسان الذي لم يدرك وجود الله ومصير النفس في هذه الحالة إنما يكون كمصير الحيوانات.

نخرج من هذا كله إلى القول بأن هذه القسمة من جانب ابن طفيل إنما تؤدي إلى أهمية المعرفة بالنسبة للإنسان من جهة ، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى والدليل على ذلك، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت، إنما تعد أفضل من الحالة الأولى، حالة المعرفة ولكن الخروج عليها في طريق العصبية، كما تعد أفضل من الحالة الثالثة، لأنها حالة تسوى بين الإنسان والحيوان. إن الإنسان الذي لا يعرف ، الإنسان الذي لا يدرك إدراكاً دقيقاً، إنما يعد أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان.

وإذا كان ابن ط菲尔 قد أهتم ببيان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للإنسان وذلك في معرض دراسته لفلسفة الموت ، فإننا نجد هذه الأبعاد عنده واضحة تمام الوضوح في دراسة لجوائب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة. لقد كان حريصاً على أن يبين لنا أن المرتبة الأولى التي يتشبه فيها الإنسان بأعمال الحيوان غير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانية التي يتشبه فيها الإنسان بالأجرام السماوية ، أي يبعد عن النقص ويكون نقىًّا وشفافاً مثلها ، كما أن هذه المرتبة الثانية تعد أدق من المرتبة الثالثة التي تمثل التشبه بال موجود والواجب الموجود، إن الإنسان إذا كان محتاجاً للنوع الأول لحفظ جسمه وللنوع الثاني لحفظ نفسه ، فإنه أشد احتياجاً للنوع الثالث الذي يقوم على التأمل وعمق النظرة.

ولعل هذا التحليل من جانب ابن ط菲尔 يذكرنا بما سبق لابن باجه أن تعرض له من خلال تمييزه بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية.

إنني أحسب أن هذه الأنواع الثلاثة التي يذكرها ابن باجه في كتابه تدبير المتوحد إنما كان لها أثرها في بلورة فكر فيلسوفنا ابن ط菲尔 حول تلك المراتب الثلاثة. وإذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية إنما تعد طريقاً للحالة الثالثة عند ابن باجة ، بمعنى أن الهدف الرئيسي إنما يتمثل في الحالة أو المرتبة الثالثة ، فإننا

نجد هذه الفكرة أيضاً عند ابن طفيل وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن التطور العقلاني إنما نجده أيضاً عند ابن ط菲尔 في نظرته للإنسان تماماً كما وجدناه عند ابن باجه في تصوره للإنسان الموحد.

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للإنسان هو ما سبق أن أشرنا إليه وهو أننا نجد نوعاً من الغياب الإلهي في تصور ابن باجه، في حين نجد نوعاً ما من أنواع الحضور الإلهي في محاولة ابن ط菲尔.

ولعل ابن ط菲尔 في دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان حريصاً على بيان دور العقل ودور التفكير العقلاني ورفعه إلى أعلى درجة. إن أبسال إذا كان قد ترك صاحبه سلامان، واتجه إلى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تماماً من الآدميين إنما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويل العقلي (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حي) بمفرده في جزيرته المهجورة إلى ما يخبرنا به الدين والشرع، فإن هذا يعد دلالة على تقديس العقل، العقل القادر على النفاذ إلى جوهر المشكلات الميتافيزيقية دون مدد طارق من السماء، بل إن هذا التصور من جانب ابن ط菲尔 وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعالم فكر شخصيته "حي" إنما يلتقي من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعي الدين الذي يقوم على العقل أساساً دون حاجة إلى وسائله. نقول يلتقي من بعض الزوايا وليس في كل الزوايا نظراً لأننا لانعدم وجود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن ط菲尔 للفكر حي، والتصور الذي نجده عند القائلين بالدين الطبيعي. وإذا انتقلنا من ابن ط菲尔 إلى ابن رشد، وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربي اهتماماً بدراسة البعد الإنساني وذلك داخل مجال مذهبة الفلسفى، وإذا كنا نلاحظ أن استقلالية الإنسان عن البعد الإلهي ربما تكون عند ابن باجه أكثر وضوحاً وتميزاً. ولكن ميزة ابن رشد تمثل في طرقه لكتير من المشكلات التي وإن كانت لها صلة وعلاقة وثيقة بالمجال الإلهي، إلا أنها تبحث في أبعاد تتعلق من بعض جوانبها

بالبعد الإنساني وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الإنساني. إن الصلة بين البعدين، البعد الإنساني والبعد الإلهي تبدو كالأواني المستطرقة على انفصاليها واتصالها في وقت واحد.

وكل مانلاحظه في مجال الفلسفة الرشدية أنتا إذا كنا نجد ابن رشد يتتصدى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولاً مباشراً في المجال الإلهي الميتافيزيقي كإقامته مجموعة من الأدلة على قدم العالم، أى قدم المادة الأولى التي تعد عنده أزلية، وتقديمه لمجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحثه في الصفات الإلهية، فإن تلك المشكلات إنما تمس مسأّ ضعيفاً البعد الإنساني، بل نستطيع أن نقول اليوم إن ذهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية، أى وجود شيئاً معييناً متميزة، أوجد الله منها الموجودات، إنما يعد تأكيدات جانبية على وجود بعض الركائز الوجودية، ومنهما ركائز إنسانية، بل اعتقاد أن البعد الإنساني سيكون مختفيًا تماماً في دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب إلى القول بإيجاد الله تعالى للعالم عن العدم، أى القول بحدوث العالم.

وإذا كانت تلك المشكلة، تمس مسأّ ضعيفاً - كما قلت - البعد الإنسان، فإننا نجد ذلك أيضاً في دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى. صحيح أن هذه الدراسة تدخل دخولاً مباشراً - من أبعاد كثيرة - في أكثر أبعادها في المجال الإلهي، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال إلى البحث في السببية وإثباته الأثر الإنساني إن صحت هذا التعبير، والبحث في الغائية والربط بينها وبين السببية، كل هذه نقاط لا يصح أن نتفاصلها ولا أن نصرف النظر عن دلالاتها الإنسانية. إن الدارس لنقاط الارتكاز هذه في دراسته لكثير من المشكلات التي تدخل دخولاً مباشراً في البعد الإلهي، يدرك تمام الإدراك وجود بصمات إنسانية، بل محاور إنسانية على بعض زوايا هذا البعد الإلهي.

إن البعد الإنساني، واهتمام ابن رشد بتحديد معالله وزواياه يظهر بصورة أكثر

وضوحاً في دراسة ابن رشد لموضوع المعرفة، وتركيزه على دور العقل الإنساني الذي يعتمد في البداية على الحواس وإن كان يتخطاها حتى يصعد إلى الكل والعقلي والمجرد وهذا ما أدى به إلى رفض طريق التصوف جملة وتفصيلاً. ويظهر البعد الإنساني في النقد العنيف الذي وجهه ابن رشد للأشاعرة كفرقة إسلامية. إنه عدو لدود للأشاعرة، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الإنساني يكاد يتلاشى في مكرهم، بحيث يكاد يختفي تماماً في الإطار الإلهي، أو في الوجود الإلهي.

وإذا كان ابن رشد قد بحثه في مشكلة الخير والشر، فإننا نجده في بحثه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بإمكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر إنه لم يرجع التمييز إلى الشرع على النحو الذي نجده عند الأشاعرة، بل أرجعه إلى العقل تقديساً من جانبه للعقل الإنساني ودوره في صياغة الكثير من الأبعاد الوجودية الإنسانية، كما أن ابن رشد إذا كان قد حاول من جانبه البحث في مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أنه كان أكثر فلاسفة العرب في دراسته لتلك المشكلة، اهتماماً بالبعد الإنساني، ويكتفى أنه تذكر أنه يعلى العقل دواماً. وإذا قلنا العقل فإننا نقصد العقل الإنساني أساساً وهل يستطيع الباحث أن يقول بغير ذلك وخاصة إذا وضع في اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع، بل فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين. إن تركيز ابن رشد على الطريق البرهانى العقلى نجد فيه تأثيراً من جانبه بابن باجه وإعلائه للعقل ودوره في صياغة وجودنا الإنساني.

بل إننا في الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد لدراستها وسبّر أغوارها إلا بين لنا - أثناء ذلك وبعد صياغة لأبعادها وزواياها - أن كلمة العقل فوق كل كلمة، وأن الإنسان ليس عاجزاً عن التصدي لها وتقديم الآراء حولها. إن الدارس للمشكلات التي تدخل في النسق الفلسفى الرشدى يجد تقديساً من جانبه للإنسان وإثباتاً لدوره. صحيح أننا قد نجد لديه نوعاً من الخلط بين البعد الإنساني والبعد

الإلهي، ولكنه خلط قلما يوجد، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أنه كان حريصاً على أن يبين لنا بوضوح أبعاد الفعل الإنساني، وما يستطيع الإنسان أن يقوم به سواء في المشكلات التي تتعلق تعلقاً مباشراً بالأبعاد الإلهية، أو في تلك المشكلات التي نجد أنها تمثل التواجد الإنساني، تمثل اعتماداً رئيسياً على العقل الذي هو في أساسه عقل إنسان، عقل ليس عاجز أو مسلولاً، ولكنه العقل ذو الاستقلالية، العقل الإنساني الذي يضع بصماته الواضحة والبارزة على هذا الوجود الذي نعيشه ونحياه.

غير مجد في يقيني واعتقادي، النظر إلى فلاسفة المغرب العربي على أنهم أهملوا في فلسفاتهم البعد الإنساني. إن هذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا نظرة خاطئة في أساسها وجوهرها، نظرة يجانبها الصواب قليلاً وقليلًا. إنك إذا حللت tuhg hglj,p] uki hfk fh[m ksjauv fHkhgfu] hTkshkn stn phgm tn [h,h,أفعال المتوحد عند ابن باجة فستشعر بأن البعد الإنساني في حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله. إنك إذا وضعت في اعتبارك رفع ابن طفيل من جانبه لمرتبة "هي" فوق مرتبة "أبسال" و"سلامان"، فإن هذا يعني في أساسه وجوهره، رفعاً للعقل الإنساني وببياناً لكتابته الكبرى واثباتاً بأن العقل، هذا الجوهر الخالد، لا يحتاج إلى وصاية. إنك إذا تأملت وحللت وبحثت في النسق المذهبي الفلسفي الرشدي فإنك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريصاً حرصاً تاماً على إثبات دور الإنسان وبيان الثقة بالعقل والتأكيد على أن الإنسان ذلك الفرد العقول يبعد قادراً - إذا اعتمد على عقله - على إنجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الإلهي، أو ما تعلق منها بالمجال الإنساني.

وما أحوجنا اليوم إلى النظر إلى فلسفتنا العربية نظرة جديدة ما أحوجنا إلى بيان دور الإنسان في البناء الفلسفى والآراء الفلسفية التي قدمها لنا فلاسفة المشرق العربى وفلاسفة المغرب العربى، إن محور الوجود هو الإنسان، وإذا أهملنا الإنسان

فقد تساوى لدينا الوجود والعدم. إذا أهملنا الإنسان فمعنى هذا أننا قلنا للحياة وداعاً. إن الإنسان يمثل عظمة هذا الوجود وسر دوامه، فلا بد إذن من التركيز على إبراز دور هذا الوجود، الوجود الإنساني. وإن من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء في المشرق أو في المغرب العربي، فإنه سيجد الكثير من العناصر الإنسانية البناءة والخلاقة، سيعتقد تماماً أن الإنسان كان له تواجده في فلسفاتهم ولم يكن عنصراً غائباً ولا كمّا مهماً. إننا إذا كنا من جانينا نختلف معهم في قليل أو في كثير من الآراء التي قالوا بها في مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثروا، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن الإنسان كان ركيزة من ركائز بحوثهم الفلسفية، الإنسان كان في دائرة اهتماماتهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية. وإذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد تأثر بآراء فلاسفة الشرق، وبآراء فيلسوفين مغاربيين هما ابن باجة وابن طفيل، بالإضافة إلى تأثره بأرسطو، فإن هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أنه كان معتبراً في فلسفته عن فكر عربي، ولكن من خلال روح غريبة. نقول هذا، ونؤكّد على القول به، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

الفصل الخامس

حقيقة مذهب ابن رشد العربي

من منظور غربى تويرى

تمهيد:

أود أن أشير في بداية دراستنا لحقيقة فلسفة ابن رشد العربي من خلال منظور غربي تنويري إلى أن هدفنا ليس إبعاد ابن رشد، وفلسفته عن دائرة الإسلام، إذ لا بد أن نضع في اعتبارنا أنه لا تعارض بين كون ابن رشد مسلماً وكون فلسفته فلسفة عربية.

وهل يمكن أن نتغافل عن حقائق ثابتة نجدها في كتب السير والترجم من جهة، وفي مؤلفات ابن رشد وشروحه من جهة أخرى؟ لقد كان ابن رشد قاضياً، وقاضياً للقضاة، وكتب العديد من الرسائل والكتب الفقهية ومن أبرزها كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتضى" بالإضافة إلى وجود مؤشرات دينية في فلسفته، وإن كان قد فهماً خاصاً يلتقي وكونه في الأساس وبالدرجة فيلسوفاً عربياً يعد صاحب أصرح تجاه عقلي تنويري في فكرنا الفلسفي العربي من شرقه إلى مغربه.

كان ابن رشد - وكما سيتبين لنا من خلال عرض بعض نماذج من فلسفته - ملتزماً بخصائص الفكر الفلسفى، لم يكن مجرد مدافع عن الفكر الإسلامي ولو على الأقل عند الفرق الإسلامية، بل كان يضع في اعتباره أساساً الالتزام بخصائص الموقف الفلسفى وذلك بصرف النظر عن اتفاقنا معه أو اختلافنا في رأى أو أكثر من الآراء التي قال بها.

بل إن الخلاف بينه وبين الأشاعرة والغزالى والصوفية، كان خلافاً معبراً في جوهره عن التزامه بشروط الموقف الفلسفى والوقفة الفلسفية، وأحسب أن الغزالى إذا كان قد التزم بتلك الوقفة، لما أدى ذلك بموقفه حول تكفير الفلسفه فى بعض الآراء التي قالوا بها. ونحن نعلم أن ابن رشد قد خالف الغزالى نظراً لأن ابن رشد - كما قلنا - كان معبراً في أفكاره عن الابتعاد عن مسألة التحرير والتکفير لأنه بالدرجة

الأولى كان فيلسوفاً عربياً ملتزماً بالقول بأن الفكرة إنما تعد فكرة فلسفية صحيحة إذا كانت معبرة عن الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى، لقد كان يقدم أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين وهكذا فعل الفلاسفة، فلماذا إذن نطلق على فلسفاتهم بأنها فلسفات إسلامية.

إننا إذا كنا نثير في دراستنا اليوم قضية تسمية الفلسفة التي تركها لنا أجدادنا، وهل نسميها فلسفه عربية أم نطلق عليها فلسفه إسلامية، فإن ذلك لا يعني أننا نود بعث قضية دار حولها الخلاف والجدل بين عديد من الدارسين والمهتمين بفلسفتنا، سواء كانوا باحثين عرب، أو كانوا من الباحثين الغربيين المستشرقين.

لا نريد إذن من جانبنا مجرد بعث قضية أثيرت منذ نصف قرن من الزمان أو يزيد ولكن قصدنا هو التنبية إلى عدد من الأخطاء وأوجه التعسف التي تشيع الآن وللأسف الشديد في بلداننا العربية، والتي كان شيوخها نتيجة متوقعة حين فضل بعض الباحثين والرواد القدامى تسمية فلسفتنا بالفلسفة الإسلامية. ويعيني أن الباحثين والرواد القدامى، ومنهم من لا يزال يثرى حياتنا الفلسفية بعديد من التمار الفكرية الرائعة، لو كانوا قد أدركوا ما ستؤدي إليه تلك التسمية مستقبلاً من مخاطر وسوء استخدام، لترددوا ألف مرة قبل استخدام مصطلح "الفلسفة الإسلامية".

ومن الأمور التي تلفت النظر أن الرواد سواء في مصر أو غيرها في بلدان العالم والذين استخدمو مصطلح الفلسفة الإسلامية قد نظروا إلى الفلسفة نظرة دقيقة إلى حد كبير، وكانت عقلياتهم مفتوحة، بحيث نبهوا إلى أضرار كل فكر لا عقلاني، أما الآن وللأسف الشديد فإننا نجد عند بعض من يفضلون تسميتها "بالفلسفة الإسلامية" تشجيعاً للتفكير اللاعقلاني، ونشرأً للخرافة، وحشرأً لمواضيع داخل إطار فلسفتنا ليس لها صلة بالفلسفة من قريب أو من بعيد. ولنعرف بصرامة موضوعية أن أكثر دراساتنا الحالية وخاصة من حيث النهج، منهج دراستها، قد أصبحت

أضحوكة عند الباحثين والمستشرقين الأوربيين. وهل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية والذي يعد عدواً لكل فكر ناضج متفتح، هو الفكر السيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية في مصر والعالم العربي وذلك على الرغم من لا عقلانية هذا الرجل وسذاجة بعض آرائه. نعم إن من حق المستشرقين الأوربيين أن يضحكوا على ما نطلق عليه في عالمنا العربي بحوثاً فلسفية في حين أنها لا تنتمي إلى الفلسفة من قريب أو من بعيد وتخالف تماماً عن الفلسفة كما ينبغي أن تكون، قلباً وقالباً.

كل هذه المآسي والكوارث قد نتجت بطريقة غير مباشرة عن تسمية فلسفتنا بأنها "فلسفة إسلامية" لماذا؟ لسبب بسيط جداً وهو أن فريقاً منا قد خلط خلطًا شنيعًا بين خصائص الفكر الديني، وخصائص الفكر الفلسفى، وأدى هذا إلى النظر إلى أفكار الفيلسوف من خلال منظور الدين، وهذا من أخطر الأشياء لأنه يؤدي إلى تفسير آراء الفيلسوف تفسيرًا خاطئًا. فإذا قلنا مثلاً: إن الفارابي يعد من فلاسفة الإسلام، وفلسفته تعد فلسفة إسلامية، في حين نجد الفارابي يقول صراحة بقدم العالم، فإن البعض من أشباه الباحثين في الفلسفة، يقوم بتأويل آراء الفارابي تأويلاً فاسداً، لماذا؟ لأنه ينظر إليه من خلال كونه فيلسوفاً إسلامياً وأن فلسفته تعد فلسفة إسلامية، وأن الفيلسوف الإسلامي لا يصح في نظرهم أن يقول بقدم العالم، ومن هنا فلابد من إنطاق الفارابي بآراء لم يقل بها إطلاقاً وذلك حتى يتافق ذلك مع كونه فيلسوفاً إسلامياً.

وهكذا إلى آخر التفسيرات والتؤوليات الفاسدة والتي تعد بالثلاث، وكلها تجعلنا نقول: أيتها الفلسفة التي يطلق عليها البعض منها إنها إسلامية، كم من الأخطاء والأباطيل والضلال ترتكب باسمك.

هل من المعقول أن أنظر إلى فلسفة الفيلسوف من خلال منظور التوفيق بين الدين والفلسفة، في الوقت الذي لم ينجح فيه واحد من فلاسفة العرب في التوفيق بينهما؟ هل يمكن أن ننسى قول ابن رشد "بالحققتين" أو بالحقيقة ذات الوجهين؟

لا أكون مبالغًا إذا قلت إننا نحن العرب قد أسانا أبلغ الإساءة إلى فلسفتنا، وكان المستشرقون وما زالوا أكثر عمّا ودقة منا في النظر إلى فلسفتنا. لقد أصبح فهمنا لفلسفتنا يدور حول الأساليب الخطابية اللامعقوله والتي نجدها عند أصحاب الفكر المترسم، الفكر الرجعي، الفكر الذي يعدّ تعبيرًا عن الصعود إلى الهاوية، بل نقول بصراحة إن النظارات المتجمدة والخاطئة لفلسفتنا إنما ساعدت على انتشارها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة نوع من الفكر العادي للفلسفة والذي يسود في بعض الدول البترولية العربية.

يضاف إلى ذلك أن المناخ الفكري السائد في أكثر البلدان العربية إنما يعدّ تعبيرًا عن الترحيب بالفكر الذي لا يمكن اعتباره عقلانيًّا وبالتالي الضيق بالفكر الحر، الفكر العقلي، ولنضرب على ذلك مثالًا واحدًا. إذا قام فرد منا بدراسة عن ابن تيمية تقوم على الترحيب بآراء الرجل بحق وبغير حق، فإنه سيجد الأموال والجوائز تسعى إليه من أكثر البلدان البترولية. وعلى العكس من ذلك تماماً إذا قام بتأييد الفكر العقلي مثلاً في ابن رشد على سبيل المثال. وهذا قد يؤدي إلى الاعتقاد بالصلة بين الغنى والتأخر الفكري، وبين الفقر والتقدم الفكري. أليس من الملفت للنظر أننا نجد عالمنا العربي بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالي فأدى به هذا إلى نوع من التأخر الفكري، في حين أن أوروبا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفه ابن رشد ومبادئ ابن رشد فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكري؟

إن العبرة إذن ليست بالتسمية، فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية، وإن كنا نفضل من جانبنا تسميتها: فلسفة عربية. إن مصطلح الفلسفة العربية سيجيئنا أي فهم خاطئ لفلسفتنا، سيباعد بيننا وبين التفسيرات والتآويلات الفاسدة، سيجعلنا ننطلق انطلاقاً إيجابية بحيث نفهم فلسفتنا كما ينبغي أن يكون الفهم، ونربط بينها وبين متطلبات عصرنا الحالي وما سيجيء بعده من عصور المستقبل. وكم كان أكثر المستشرقين على صواب تماماً في استعمالهم لمصطلح الفلسفة العربية. ومن الذي قال

إن فلاسفتنا القدمى كانوا منطلقين من نقطة بداية إسلامية. إننا لو قلنا بهذا القول الخطى فكيف نبرر إذن هجوم الغزال على الفلسفة وذهباه إلى تكفير الفلاسفة فى مجموعة من الآراء التى قالوا بها. فأى الفريقين إذن هو المنطلق من بداية إسلامية؟ الفلسفة أم الغزال؟ إذا قلنا الفلسفة، فمعنى هذا أن الغزال لا صلة له بالإسلام من قريب أو من بعيد لأنه قام بتكفير من نطلق عليهم: فلاسفة الإسلام. وإذا قلنا أن الغزال هو الذى انطلق من نقطة بداية إسلامية، فمعنى هذا أنه من الصحيح تماماً الاعتقاد بخطأ وصف فلاسفتنا بأنها إسلامية.

إن الحل الذى يبدو لي أنه الحل الملائم والذى يعد معبراً عن رؤية عقلانية مستقبلية هو أن نسمى فلاسفتنا بالفلسفة العربية. وأننى أعلم تماماً ما قد يثيره هذا الرأى من ضيق فى نفوس البعض وتأويله تأويلاً فاسداً. ولكن ينبغى أن تعلم تماماً أن العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة. فالفارابى إذا كان من أصل تركى فارسى إلا أنه يعد من فلاسفة الإسلام لأنه عاش فى ظل الحضارة العربية والدليل على ذلك أنه كتب أساساً باللغة العربية ولو كان المعيار هو الأصل لكتب الفارابى بالفارسية. وما يقال عن الفارابى، يقال عن ابن سينا وهكذا إلى آخر فلاسفة والذين يعد أصلهم غير عربى، ولكن أفكارهم جاءت تعبراً عن الحضارة العربية، وكانت أكثر كتاباتهم باللغة العربية.

إننا إذا كنا نجد من أساتذتنا أمثال مصطفى عبد الرازق، ود. إبراهيم مذكر من يفضلون مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن أساتذتنا أمثال أحمد لطفي السيد من يذهبون إلى تسميتها بالفلسفة العربية، فإنه من جانبي لا أتردد في أن أطلق عليها مصطلح الفلسفة العربية وكفانا ما حدث من سوء فهم، وكفانا ما يلجم إلينه البعض من أوجه التعسف وإطلاق الأحكام غير الواضحة والتي تذكرنا بالكلمات المتقاطعة. وإذا كنا لا نطلق على علم الهندسة مثلاً، أنها هندسة مسيحية أو هندسة إسلامية. وإذا كنا لا نطلق على علم النفس، علم نفس مسيحي أو علم نفس إسلامي، لأن

الهندسة هي الهندسة في حد ذاتها، وعلم النفس هو علم النفس في حد ذاته، فلماذا إذن نطلق على فلسفتنا مصطلح الفلسفة الإسلامية؟ إن فلسفتنا فلسفة عربية قلبًا وقالبًا. وهذا هو الصحيح فيما أعتقد به وأدافع عنه، تماماً كما نقول فلسفة إنجليزية وفلسفة ألمانية وفلسفة فرنسية، وغير مجد في يقيني واعتقادي الإصرار على تسميتها بالفلسفة الإسلامية مع ما في التسمية من أخطاء، وأن كان أكثرهم لا يعلمون.

لابد إذن من تحديد مجال الفلسفة وذلك حتى لا نقع في أخطاء لا حصر لها. وأعتقد من جانبي أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد جانب الصواب حين رأى أن علم أصول الفقه يعد مبحثاً من مباحث الفلسفة. لقد أدى هذا الرأي إلى أخطاء لا حصر لها، إذ لا تجد صلة بين خصائص الفكر الفلسفى وخصائص علم أصول الفقه.

شرح ابن رشد على أرسسطو وحقيقة الفلسفة الرشدية:

إذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أننا سندرس مجموعة من آراء ابن رشد والتي تعد معبرة عن كون فلسفتنا إنما هي في أساسها وجوهرها تعد فلسفة عربية، فإننا نجد من الضروري القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية، يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع في اعتباره، أهمية شروح ابن رشد على أرسسطو. إنه يعد واجباً علينا معاشر المشتغلين بالفلك الفلسفى العربى عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التي لا تمثل عندنا غير جانب واحد من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعانى الباطنة والحقيقة لفلسفته، فلابد لنا من الرجوع إلى شروحه. ودليلنا على ذلك أن الدارس لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما نجد بين تصاعيفها نقداً حرّاً جريئاً للمتكلمين وغيرهم من مفكري العرب. وطالما نجد فيها أيضاً دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال أن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقة، إذ أن العادة قد

جرت على أن المفكر حين يؤلف كتاباً يودعه أفكاره الخاصة، وحين يشرح أو يفسر كتاباً لغيره يقتصر على إيراد أفكار واسع الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تماماً عن ذلك. فهو:

أولاً: يبدى إعجابه الشديد بأرسطو كما سيتبين لنا بعد قليل:

وثانياً: نجد بين ثنايا مؤلفاته تأكيداً لما يذهب إليه في شروحه على أرسطو.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف وبحيث تضمها إلى مؤلفاته إذ أردنا فهم فلسفته فيما دقيقاً، بل إن مؤلفاته تعد من بعض الزوايا، أقل أهمية من شروحه.

توضح ذلك بالقول إن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم في عصرهم قبل البدء في تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع ابن رشد مثلاً لكتابه "فصل المقال" و "مناهج الأدلة" وهذان الكتابان طالما احتفلنا بها وبالغنا في بيان عمومهما متغافلين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتابة "تهاافت التهاافت" إنما كان الهدف الأساسي منه مجرد الرد على الغزالى، بمعنى أنه يتضمن عرضاً نقدياً.

ونسод أن نشير من جانبنا في معرض دعوتنا إلى هذا النهج الذي قلنا إنه يتمثل في المطالبة بالرجوع إلى شروح الفيلسوف على أرسسطو، إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب بل نحسب أنه كان صابراً عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسسطو وتبرير أقواله في أكثر نظرياته فهو يتأثر بأرسسطو ويرى أنه لم يكن مخطئاً لأنّه اتبع النهج البرهاني. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان - كما سيتضمن بعد قليل - استطعنا القول بلا أدنى تردد إن شروحه هذه تعنى جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فيما

لها وتأويلاً من خلال تلخیصه وشروحه على أرسسطو بوجه خاص، بل لابد أن تستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره. فهو دائمًا ما يعتمد إلى عرض آرائه الخاصة في سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسسطو ويعلق عليها، فإنه بدوره يتتجاوز التفسير والتعليق ويستطرق إلى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية ولا سيما في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والتكلمين على وجه العموم ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر. إننا إذا تعمقنا في شروحه وتلخیصه وجدنا من جانبها مغزى غایة في الدلالة. هذا المغزى يتمثل في أنه إذا كان ينقد رأياً من الآراء فذلك لأنّه لا يتفق مع فلسفته ومع مبادئ أرسسطو وفلسفته التي قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تأييداً ظاهراً.

نضرب على ذلك مثلاً واضحاً من تلخیصه لكتاب من كتب أرسسطو. يقول ابن رشد في تلخیص السمع الطبيعي لأرسسطو: "إن قدمنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبها أعني أوثقها ونحذف ما فيها من مذاهب غيره القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبها، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة، وكان الذي حرّكنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبها فيكون سبباً لخفاء الوقف على ما فيها من حق أو ضده.

يحاول ابن رشد إذن كما سبق أن أشرنا الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهوراً بيّنا من خلال شروحه وتفاصيله ومن خلال مؤلفاته أيضاً. وإذا كنا ندعو من جانبنا اليوم إلى منهج جديد يتمثل في الاعتقاد - كما قلنا - على شروحه بصفة خاصة، فإن تحت يدينا الكثير من النصوص التي تنھض دليلاً على تأييد دعوتنا اليوم وقد آن لنا معاشر المشتغلين بالفکر الفلسفى العربى أن نبحث فى فلسفة ابن رشد بحثاً ينظر إليها من منظور يختلف عن ذلك المنظور الذى بحثت فلسفته على

أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدي الذي يبحث فيها من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، من خلال بيان مدى اتفاقها أو اختلافها مع الجانب الديني. نعم إنه يعد فيلسوفاً عربياً، ولكن من منطلق روح غربية.

طريقة البرهان:

إذا كان ابن رشد - كما اتضح لنا - يؤيد أرسطو دون غيره فإن سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان - كما قلنا - ومحاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهانى هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وأبن سينا تارة أخرى، مبيناً أن الكثيراً من أقوالهم لا تعدو كونها طرقاً إقناعية أو على أحسن الفروض طرقاً جدلية، وكل من الطريقتين تعدان في مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم ونؤكّد على قولنا هذا. وطالما قلنا إن هناك الكثير من النصوص التي تقطع بذلك قطعاً لا مجال للشك فيه. فهو يقول في تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو: «فليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن أقوال الدين حكمتهم شبيهة بالزخاريف، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان».

وإذا قال قائل بأن هذا القول في مدلوله يعد قوله أرسطياً، فإننا من جانبنا نسوق قوله من «تهافت التهافت» لابن رشد يؤيد اتجاه فيلسوفنا إلى البرهان. فهو يقول: «أعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»، كما يقول في معرض تفضيله الطريق البرهانى على ما عداه من طرق أخرى: «إن الأقوال البرهانية قليلة جداً حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن، والدرر الخالص من سائر الجواهر» كما يقول فيلسوفنا أيضاً في معرض ردّه على الغزالى «إن الفلسفه يبحثون على أساس هذا البرهان فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهם إلى قبول قوله من غير برهان. بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة».

ابن رشد يقول هذا في مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شرحه لمؤلفات أرسطو. استمع إليه يقول في تفسيره لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو - في معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساساً فيما يرى أهل جدل لا برهان - يقول فليسوفنا : «فأنه لما كان هذا العلم - سيقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صاحح، عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق سوفسطانية كانت، جاحدة للمبادئ الأولى أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشا على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها»^(١).

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طرفيين ويرتضى لنفسه طريقة ثالثاً، فهو ينقد الأدلة الخطابية - وهذا هو الطريق الأول - لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعي في جوانب بحثهم واعتقادهم.

وهو ينقد أيضاً الأدلة الجدلية، وهذا هو الطريق الثاني - إذ أنها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام. ونقده لهم أعنف نقده لأصحاب المسلك الإقناعي. فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلسفة.

أما الطريق الثالث - وهو كما قلنا إن ابن رشد يرتضيه لنفسه - فهو طريق البرهان وهو عنده خاص بالفلسفه، أو ينبغي أن يكون كذلك. وابن رشد يؤيدى المسلك البرهانى أو القياس البرهانى لأنه فيلسوف أصلًا، والمبادئ التى يلتزمها أهل البرهان هى المبادئ العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أى فيلسوف التخلى عنها فى بحثه فى قضايا الفلسفه.

(١) □ انظر: في تفضيل ذلك كله في كتابنا "النزعه العقلية في فلسفة ابن رشد"، ص ٥ وما بعدها، وكتابنا: المنهج النتدى في فلسفة ابن رشد. وكتابنا: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية. وأيضاً كتابنا: ثورة العقل في الفلسفه العربيه.

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وجدنا ابن رشد يقول: إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علمًا حقيقياً متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسقاطيون بل متى علمناه بالعلة الموجدة لوجوده، وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة.

كما يذهب إلى أنه كان من الضروري أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود - إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع - فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائل، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعاً: أي علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه.

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل وهو الذي يدرك أجزاء القضية المعروفة بنفسها، ودليل هذا أن النتيجة ضرورية - فيما يرى ابن رشد - لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية. وإذا كان من شروط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية أي غير مستحيلة ولا متغيرة.

نظريّة المعرفة:

قلنا إن ابن رشد قد ارتضى طريق للبرهان مستمدًا أساسه من أرسطو وذلك من خلال شروحه، ثم حاول تطبيقه على كافة المشكلات الفلسفية. وهذا يؤدى بنا إلى التأكيد على القول بضرورة الاعتماد أساساً على الشروح، وبحيث إننا إذا وجدنا ثمة تعارض بين قضاياه التي بثها في تصاعيف شروحه وقضاياها التي ذهب إليها في مؤلفاته فإن الأساس عندنا هو الشروح لا المؤلفات، التي لا يخفى - كما قلنا - أن بعض ما فيها قد وضع لظروف وأسباب تاريخية.

وإذا كنا قد سقنا فيما سبق بعض الأقوال التي ذكرها ابن رشد والتي تهدينا إلى الطريق الذي ارتضاه، فإننا أيضًا إذا رجعنا إلى الأساس الرئيسية التي تحكم

نظرياته وجدنا صدق ذلك. بمعنى أنه من السهل علينا رد عناصر فلسفته إلى مبادئ استقاها عن أرسطو وتوصل إليها - كما قلنا - من خلال قيامه بالشرح والتفسير. مقدماً لنا الدليل تلو الدليل على صحة ما ارتضاه وقرره، ويمكن أن ندلل على ذلك بأمثلة موجزة غاية الإيجاز قاصدين من ذلك الدعوة إلى تجاوز ذلك الطريق التقليدي والذى طالما بحثت فلسفته على أساسه، ومن بينها نظرية المعرفة.

فهو مثلاً في هذه النظرية يتجاوز المعرفة الحسية ليصل إلى المعرفة العقلية، طبقاً لما يقول به من تدرج الوظائف العقلية، وبناء على رأيه الذي يذهب فيه إلى أن العقولات تستند إلى المحسوسات.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن فيلسوفنا شأنه في ذلك شأن أرسطو، يقصد من الحسى إلى العقلى ومن الجزئى إلى الكلى، فليس العلم علماً للمعنى الكلى، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يتمثل فى قيام الذهن بتجريد الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى الموارد.

من هذه النقطة - فيما نعتقد - يبدأ ابن رشد فى بيان رأيه فى مشكلة غاية فى الأهمية لعبت دوراً مهماً عند فلاسفة ومتصوفة العرب، فإذا كانا نجد طريقين للاتصال: اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول العقولات فى عقلنا واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإن ابن رشد يقول بالطريق الأول وذلك طبقاً لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات حتى تصل إلى العقولات، أي يقول بتطور طبيعى للمعرفة منكراً طريق التصوف، وذلك - كما قلنا - يتمثل فى إعلانه أنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم أي عند النقطة التى تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها.

العلاقات بين الأسباب والمسببات:

قلنا إن ابن رشد قد بحث فى مجالات و موضوعات عديدة وإذا أردنا أن

ننتقل من البحث في المعرفة إلى البحث في الوجود عند ابن رشد وجدنا أنه كلما انتصر للعقل في بحثه في المعرفة، فإنه فعل ذلك حين بحث في الوجود. لقد ابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأي لا يتفق مع العقل.

وإذا كان البحث في الوجود يعد بحثاً متشعب الجوانب، فإننا سنقتصر على بعض الشرائح أو الجوانب في جوانب بحثه في الوجود.

فالواقع أن الدارس للفكر الفلسفى العربى يلاحظ أن المفكرين الذين يتوجهون اتجاهًا عقلياً كابن رشد يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالأشاعرة والغزالى يذهبون إلى أن العلاقة بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، بل ترجع إلى مجرد العادة، والله تعالى قادر على خرق العلاقات بين الأشياء لأنه تعالى يؤثر في الأشياء بطريقة مباشرة وإرادته مطلقة غير مقيدة بضروريات فكل شيء ممكن بالنسبة لله تعالى وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله. ومعنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأً من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون لاستطاع ذلك، وبدل العادة وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر، وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هي إلا خرق للعادة.

هذه أدلة تنهض على نفي القاعدة السببية، أي عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها. وهم لهذا يؤكدون باستمرار على ما يسمونه بالعلة الأولى، أما ما يسمى بالعلل القريبة بأنهم لا يعترفون بها إذ من الممكن أن يحدث الشبع رغم عدم تناول الطعام ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام وهكذا إلى آخر هذه الأمثلة، ومعنى هذا أن ما يبدو من عمل العلل القريبة يعد من قبيل الوهم، لأن الله هو الذي يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها.

وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى نفي القاعدة السببية، فإن الغزالى قد تأثر بهم

أكبر تأثر، بحيث إن موقفه في هذا المجال يعد موقفاً أشعرياً قلباً وقالباً. فهو قد سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبي الحسين الأشعري والباقلانى، فيما يختص بقولهم إن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالسبب، إنما هو اقتران مرده إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية.

وقد عرض الغزال موقفه الذي سار فيه على نهج الأشاعرة، في عديد من كتبه كالمنقد من الضلال وتهافت الفلسفه، لكي يبين لنا أنه من الجائز مثلاً وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق أو تحول القطن إلى رماد محترق دون ملاقة النار.

هذا عن التيار الأشعري الذي تابعه الغزالى، فما هو موقف فيلسوفنا ابن رشد؟ لقد اهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بالبحث في هذا المجال لأنه يتعلق تعلقاً تماماً بمنظوره إلى الوجود. ونستطيع أن نقول إن نظرة ابن رشد لمشكلة السببية تعد - كما سبق أن ذكرنا - انتصاراً للعقل، ويتمثل هذا الانتصار للعقل سواء في الجانب النقدي الذي اهتم فيه ابن رشد ب النقد الأشعراة والغزالى، أو في الجانب الإيجابي الذي عبر فيه عن موقفه. ولنقف الآن وقفة قصيرة عند هذا المجال، مجال السببية عند ابن رشد، حتى يتبيّن لنا كيف انتصر ابن رشد للعقل.

لقد كان ابن رشد حريصاً على نقد رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا - كما ذكرنا - بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبياتها. إن أقوالهم في نظره تعد أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطبع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله. ومن هنا يكون إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

ولكن ماذا يعني ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية حتى ينقد الأشاعرة؟

إنه يعني أننا نتعسر في حياتنا بناء على أن لكل شيء طبيعة ثابتة.

فطبيعة الماء هي البرودة وشرب الماء لابد أن يؤدي إلى الارتواء. فإذا قلنا إنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرارة فإن هذا يعني أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأفعالنا.

ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أن نجد لكل شيء طبيعة خاصة وفعلاً معيناً. فالنار مثلاً إذا قربت من الشيء القابل للاحتراق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق، فإن هذا يؤدي إلى الاحتراق ضرورة.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد يبين لنا أن موقفه يعد موقفاً متفقاً مع الدين إذ أن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، والاعتقاد بأن لكل شيء طبيعة معينة وخاصية محددة، سيؤدي بنا إلى أن نتعرف على الحكمة الإلهية والعناية والغائية في هذا الكون. يقول الله تعالى: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي اتَّقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» ويقول تعالى: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوْتٍ فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فَطْوَرٍ».

قلنا إن نظرة ابن رشد في هذا المجال تعد انتصاراً للعقل، إذ أنه بعد أن قرر أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات ضرورية ذهب إلى أن من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها فإنه يلغى العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات، إذ أن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وبهذا ينتهي ابن رشد إلى الربط بين السبب والعقل، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل. ومن هنا لا تكون الآراء التي ارتضتها الأشاعرة لأنفسهم معبرة عن العقل وهذا السبب الرئيسي الذي دفع ابن رشد إلى نقد موقفهم وكل موقف يشابه موقفهم معبراً عن انتصار العقل في هذا المجال من المجالات الفلسفية التي يبحث فيها.

قدم العالم:

هذا عن مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات، فإذا انتقلنا إلى مثال ثان من بين عشرات الأمثلة التي تنهض على تأكيده الاتجاه الأرسطي ومحاولة الوصول إلى الطريق البرهانى اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هذا المثال يبدو فى أدلته على قدم العالم والتى فند بها اعتراضات الغزالى التى تقوم على القول بحدوث العالم، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

ففى الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليله على فكرة الحركة الأرسطية، وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلى والإقناعى حتى يصل إلى مرتبة البرهان بحيث يبدو لنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة بين الطرق الثلاث مختاراً منها الطريق الثالث الذى يعده أكثر الطرق سمواً ويقيناً وهو طريق البرهان كما قلنا.

أما الدليل الثانى فيقيمه على فكرة الزمان. وإذا تعمقنا فى دراسة هذا التحليل وجدنا تأثراً بأرسطو إلى حد كبير. إذ أنه يربط دائمًا بين آراء أرسطو وآرائه هو فى الطبيعة الضرورية لكل موجود.

وفى الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال ويدهب إلى دحضها تماماً. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذى لا يتغير أبدًا.

أما فى الدليل الرابع والأخير فنجد أنه يناقش فكرة وجود مادة أو محلل قابل للشيء الممكن ذاتياً إلى أنه لا يمكن أن يتكون شيء عن لا شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغييره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجوداً ولا هو الشيء الذى يوصف بالكون أعني الذى نقول فيه أنه يتكون.

إن فيلسوفنا العربي ابن رشد والمعبر عن روح غربية، إذا كان قد انتقل - كما أشرنا - إلى دار الخلود في العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م، فإننا تخليناً لذكره لابد وأن نشير إلى بعض الدروس التي يمكن الاستفادة منها في حياتنا التي نحياها، أي حياتنا الفكرية، وذلك بعد أن أشرنا إلى بعض نماذج فكره كفيلسوف عربي، فإذا كانتنا نتحدث اليوم عن قضایا كالتراث والأصالة والمعاصرة والتجدد، و موقفنا من الحضارة الغربية، و موقفنا من العقل وعلاقته بتراث الأقدمين، أقول إذا كنا نتحدث اليوم عن هذه القضایا والجوانب، فإنه من الضروري - فيما أرى من جانبي - الرجوع إلى تراث هذا الفيلسوف ابن رشد، إذ أنتي اعتقدت أن الآراء التي قال بها تفييناً غايةفائدة في تحديد موقفنا من أكثر هذه القضایا.

لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق، نسقاً فلسفياً محكمًا يعدّ تعبيرًا عن ثورة العقل وانتصاره، وبذلك في التوصل إلى الآراء التي يتكون منها نسقه الفلسفى جهداً، وجهداً كبيراً. وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء في أوروبا أو في بلداننا العربية فإنها قد لاقت الإعجاب أيضاً. بل إن هذه المعارضة في حد ذاتها تعد دليلاً ودليلًا قوياً على أن آراءه كانت وما زالت آراء حية تعبير عن فكر مفتوح لا فكر مغلق وكان ابن رشد بهذا كله جديراً بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب أبوابه.

ويقيني إن أي دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه، إذا كان منصفاً وموضوعياً في أحکامه تخطى أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف الممتاز التفكير سواء في جانبها النبدي أو جانبها الإيجابي. هذا الفيلسوف الذي قدر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربي، بل آخر فلاسفة العرب، بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة وكلمة الفيلسوف.

وإذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضایا الأصالة والمعاصرة، وإذا أردنا وصل ما انقطع، أي أن نجد مستقبلاً فلاسفة في وطننا

العربي، فلا مفر فيما يبدو لنا من تدبر أراء هذا الفيلسوف ودراستها دراسة دقيقة، وكم في فلسفته من أراء ما زلنا بعد القرن العشرين في حاجة ماسة إليها. إن فلسفة تعد تعبيراً واضحاً عن حوار الحضارات.

ويكفي فيلسوفنا فخراً أن فلسفته كانت معبراً عن عظمة الفكر التي تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أي عظمة أخرى. يكفي فيلسوفنا فخراً أن فلسفته لم تكن محصورة في نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفى في حد ذاته ويصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إننا إذا نظرنا إلى ابن رشد كمجرد فيلسوف إسلامي، فإن هذه النظرة تعد خاطئة قلباً وقالباً ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده للغزالى وكيف أن منطلقات ابن رشد، تختلف اختلافاً جذرياً عن منطلقات الغزالى فإذا حصرنا الفلسفة العربية في النطاق التوفيقى فكيف نبرر أذن هجوم الغزالى ولجوئه إلى تفكير الفلاسفة؟.

إن ابن رشد إذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب في المشرق العربي وفي المغرب العربي والذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا أنه قدم لنا مذهبًا لا نستطيع أن نقول أنه يعد مجرد صدى لأراء من سبقوه، بل كان تعبيراً من جانبه عن أراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذي يعد - فيما نرى من جانبنا - أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معًا وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

غير مجد في ملتي واعتقادي إهمال فكر هذا الفيلسوف من الأمور التي يؤسف لها أننا في عالمنا العربي لم نستفد بعد من دروسه الاستفادة الكاملة. هذا على الرغم من أن أوروبا قد استفادت من آراء هذا الفيلسوف واستواعبت دروسه جيداً. لقد أدت آراءه العلمية والعقلية إلى التقدم الفكري لأوروبا التي أخذت بآرائه في حين تأخر الشرق بوجه عام لأنه كان عالة على الغزالى، هذا المفكر الذي حشر حشرًا في زمرة الفلاسفة وقال بآراء غير عقلية.

إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ، أي الربط بين تقدم أوروبا وفکر ابن رشد من جهة، وتأخر العرب والشرق وفکر الغزالي من جهة أخرى. فهل استفدنا جيداً من هذا الدرس؟ واقعنا الفكري اليوم يقول إننا لم نستفد شيئاً.

إن عالمنا العربي اليوم من مشرقه إلى مغاربه تسوده وتسسيطر عليه اتجاهات غير عقلية اتجاهات تدخل في مجال اللامعقول، وما أحوجنا إلى أن نتذكر تماماً دروس أعظم فلاسفة العقل عند العرب على وجه الإطلاق، وهو فيلسوفنا ابن رشد.

إننا نعاني اليوم من فقر فكري واضح، نعاني من جدب عقلي، وأعتقد اعتقاداً راسخاً أنه بالإمكان تجنب هذا الفقر الفكري والابتعاد عن حالة الجدب العقلي بالرجوع إلى فلسفة ابن رشد التي كانت معبرة كما قلت عن ثورة العقل، مؤيدة لانتصار العقل.

لقد ترك لنا ابن رشد كتبًا ورسائل في مجال الفقه، وقد بحث في مجال الفقه من خلال منظور عقلاني. وقد آن لنا - بعد أن وصلنا إلى حالة من التخلف الفكري - الرجوع إلى آرائه الفقهية، أو على الأقل الاستفادة من منهجه في هذا المجال.

لقد اشتغل ابن رشد بالطب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة وقدمنا الكثير من الآراء العملية في هذا المجال. وأقدم ابن رشد على التأليف في مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن هذا أفضل لنا. إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن في عالمنا العربي من تيارات تسخر من العلم، تسخر من الحضارة. إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية إذا قدر لها الاستمرار والنمو، فسوف نصبح أضحوكة بين الأمم وستلحق بنا لعنة السماء.

لقد دعا ابن رشد من خلال أكثر كتبه إلى الانفتاح والاستفادة من أفكار الأمم الأخرى وما أحوجنا الآن إلى تلك الدعوة. إنه كما قلنا يعد فيلسوفاً عربياً، ولكنه يمثل روحًا غربية.

أقول إننا الآن وفي أمس الحاجة إلى الاستفادة من دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى. عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التي تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة، عقول العصر الحجري، والتي تصف لنا أفكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر من الظلمات. نعم ما زلنا نجد بيننا في بلدانا العربية وفي الوقت الذي نحن فيه في أمس الحاجة إلى الانفتاح عليه علم الغرب وحضارة الغرب، أقول ما زلنا نجد بيننا من يصور لنا الانفتاح الفكري وكأنه كفر فهل بعد هذا نطبع في التقدم، أي تقدم.

إنني أعتقد اعتقاداً راسخاً بأننا إذا كنا قد استمعنا إلى صوت العقل، صوت المنطق، صوت ابن رشد وهو ينادي في كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صواباً قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب ، نبهنا إليه ، لكن الحال غير الحال ، هذا ما قاله لنا ابن رشد وينبغي أن نستوعب هذا الدرس جيداً ومن الغريب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان ، ولكننا صممنا آذاننا عن الاستماع إليه حتى وصلنا إلى تلك الحالة التي يرثى لها.

نعم لقد حذرنا ابن رشد من كل دعوة لاتقوم على العقل، ونبهنا إلى مغالطات الأشاعرة مثلاً كفرقة من الفرق الكلامية التي تعد مسؤولة عن طرح العقل جانبياً بل السخرية منه. فهل نفهم الآن ما نبهنا إليه. أننا لم نفهم شيئاً فوقنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل وإذا ابتعدنا عن العقل، فمعنى ذلك الوقع في اللامعقول، بل أقول الوقع في الخرافية والأساطير.

رحم الله ابن رشد الذي حذرنا من أخطاء ومغالطات مفكر كالغزالى. فهل استمعنا اليوم إلى تحذيره؟

إننا اليوم إذا كنا بين أمرين لا ثالث لهما، أما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد، أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافية، فيقيئنا أننا لابد وأن نختار الطريق الأول الذي دعانا إليه ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون، دعانا إلى

هذا الطريق منبهًا ومحذرًا من مخاطر الطريق الثاني، الطريق المظلم، الطريق المسود، الطريق المغلق.

وإذا أردنا لأنفسنا الحياة، إذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفى والعربى، فينبغي علينا أن نستمع إلى صوت ابن رشد، صوت الأستاذ، صوت عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى، هذا ما نقوله اليوم ونحن نحلل هوية فكر ابن رشد، هوية فلسفتنا وكيف أنها أساساً تعد فلسفة عربية حتى لا ننظر إليها من خلال المنظور التوفيقى، المنظور الذى باعد بيننا وبين الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى. فهل يا ترى سيجد هذا القول من جانبنا صدأه، هل سيجد آذاناً صاغية فى عالمنا العربى المعاصر من شرقه إلى مغربه؟

من ابن رشد إلى فكرنا المعاصر:

من المؤسف له أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من مشكلاتنا، فى الوقت الذى قدم لنا فيه ابن رشد ومنذ ثمانية قرون، المفتاح أو المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

إننا نتحدث اليوم عن قضايا التنوير، قضايا التطرف والإرهاب، وقضايا الأصالة والمعاصرة، وما يرتبط بها من الحديث عند بعض أشباه الكتاب عن الغزو الثقافى، والهجوم على الحضارة الغربية.

غير مجد فى ملتى واعتقادى إهمال تراث هذا المفكر العربى الكبير، لقد كتب ما كتب لكي نستفيد منه نحن العرب، لا لكي يوضع ترائه فى زوايا الإهمال والنسيان، لقد تقدمت أوروبا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجاً لها وقادت فى أوروبا حركة رشدية قوية، أما نحن العرب قد أصابنا التأخر لأن النموذج، كان عندنا يتمثل فى مجموعة من المفكرين التقليديين والذين يعبر فكرهم عن الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية أمثال الغزال والأشاعرة وابن تيمية.

كان ابن رشد حريصاً في تناوله لعديد من المشكلات التي تصدى لدراستها، على الالتزام بالعقل ومنهجه. لقد دعانا إلى تأويل النص الديني. ويقيني أننا إذا كنا قد التزمنا بدعوته لأصبح حالنا غير الحال. إن هذه الدعوة من جانب فيلسوفنا العملاق تعد دعوة تنبيرية في المقام الأول وتكشف عن أغاليط وأكاذيب دعاة السلفية والأصولية الذين ي يريدون لنا البكاء على الأطلال والرجوع إلى حياة العصر الحجري وذلك تحت تأثير البترول وسحر الدولار.

دعانا ابن رشد إلى الأخذ بالعلم وأسبابه ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك الدعوة وكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدماً هائلاً في مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذي نتطلع إليه جميعاً نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها إلى مغribها، من أقصاها إلى أقصاها، ولكننا للأسف الشديد وما زلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقوله. لقد شاع ذلك في العديد مما يسوده البعض منا حين يكتب ما يكتب... شاع في أحاديثنا أيضاً وذلك حين نخلط بين العلم والدين، ونقول بأسلمة العلوم، في الوقت الذي لا يصح فيه التمييز بين علم إسلامي وعلم للكفار والعياذ بالله والويل كل الويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة قلباً وقالباً وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضاً.

لقد سخرنا من ابن رشد صاحب نظرية الحقيقتين والتي فتحت الطرق أمام الفكر العلمي العقلاني الذي نحن في أمس الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة ابن رشد وهو الفقيه والقاضي البارع والذي رأى أن الإسلام ليس فيه ما يسمى بـرجل الدين. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها في واد غير ذي زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرى لها. ولن نفيق من تلك الحالة إلا بأن نقوم بذلك أرض التقليد دكاً. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التي تقوم على تقديس العقل، أشرف ما خلقه الله في الإنسان بحيث يجعله معياراً

وأساساً لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربي وكأنه قطعة من أوروبا التي تعد معبراً عن السلوك الحضاري المتتطور.

لقد أسرفنا في طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل، ومن هنا فلا يؤدي بنا إلى وجود فلسفه مستقبلاً، سيؤدي بنا إلى الطريق المسدود، الطريق المغلق، طريق الظلام، وما فيه من عمى وحيرة واغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. عار علينا حين نحمل تراث ابن رشد عميد الفلسفة العقلية، التراث الذي يجب أن نبدأ منه كطريق لحل قضية الأصالة والمعاصرة. التراث الرشدي الذي يعد نوراً على نور وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم يجب علينا في حيواتنا المعاصرة الاستفاده من دعوه ابن رشد النقدية العلمية والعلقانية لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعده قرون، كأنه كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التكفير والهجرة والتي تعد دعوتها جهلاً على جهل، كأنه كان يتوقع ما سيجيئ عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقلياً حين يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوروبية، يتحدثون عن غزو فكري كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهمهم وكأنهم مثل الدون كيشوت في محاربة طواحين الهواء.

قام ابن رشد بنقد أفكار الغزالى الخاطئة.. نقد أفكار الأشاعرة الفاسدة، وعبر من خلال نقده عن إيمان بالعقل بغير حدود، إيمان بأنه من الضروري من أن تفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تماماً كما نقول اطلبوا العلم ولو بالصين لقد بين لنا أن العيب ليس في الدين، ولكن في الفهم الخاطئ للدين كان يشعر في أعماقه بالتأثير السيئ الذي يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين، أى بعض الفقهاء. ولذلك نجده وهو الفقيه يقول في كتابه «فصل المقال»: «فكم من فتنه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا».

والواقع أن ابن رشد عن طريق حسه النقدي الدقيق، يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. لقد أشعل النور في الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات ابن رشد.

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات والتي أساء فهمها في العصر الحديث، أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حشووا حشراً في دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين، ومن النادر أن تجد عربياً في العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد حق الفهم، في الوقت الذي نجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان، ولو كان ابن رشد قد ولد في بلدة أوروبية لأقاموا له التماضيل في كل مكان. واحتفلوا بفكرة خير احتفال، ولكنه كان فيلسوفاً عربياً، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعاً عن طريق العقل وتضييقاً لمساحته، وبحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته عن مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتنوير وقد أهملنا الطريق الذهبي الذي يقوم على تقديس العقل.

لا مفر إذن من إقامة طريق مستقبلنا على الإيمان بطريق العقل. الطريق الذي آمن به ابن رشد أعظم فيلسوف أنجبته حضارتنا العربية، وبحيث يكون الطريق العقلي أو الطريق الرشدي هو المثارة التي نعتض بها وبحيث تهدينا إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا العربية. ويعيني بأننا سجد في دروس ابن رشد الخير كل الخير سجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى.

وإذا كان من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربي ابن رشد الذي قضى حياته مدافعاً عن الفكر وأهله والعقل وأصحابه، فمن واجبنا إذن أن نعمل على الاستفادة من الدروس التي تركها لنا، إننا من خلال مؤلفاته "كفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و"مناهج الأدلة في عقائد الملة، و"تهاافت التهاافت" والذي

كشف فيه عن مغالطات الغزال وما أكثراها، إننى لا أتردد في القول بأننا نستطيع أن نغرس في نفوسنا العديد من القيم البناءة ومن بينها السعي بكل قوة نحو تأويل النص وعدم الوقوف عند ظاهر الشيء والتمسك بالنقد البناء، وفتح النوافذ حتى لا نعيش بين جدران أربعة مظلمة وحتى لا يخنقنا الهواء الراكد، ففتح النوافذ أمام كل التيارات والأفكار التي توجد في كل بلدان العالم شرقاً وغرباً.

لقد دعانا ابن رشد إلى هذا الطريق المفتوح وذلك حين سعى بكل قوته إلى شرح كتب أرسطو وكأنه يريد أن يبين لنا أن الثقافة المحلية وحدها تعد تعبيراً عن الطريق المظلم تعد تعبيراً عن العدم. ألم يقل ابن سينا في مناجاته لله تعالى "فالق ظلمة العدم بنور الوجود" أن هذا يعني ارتباط العدم بالظلم وارتباط الوجود بالنور.

فلنحتفل بأفكار أعظم فلاسقتنا ابن رشد، ولنقل لأفكار الغزال والأشاعرة وأبن تيمية: وداعاً؛ تلك الأفكار التقليدية الجامدة والتي لا تحتاج إليها. يجب أن نضع في اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو: الدفاع عن التنوير، التمسك بالعقل، غرس الروح النقدية، وكلها دروس استفدناها من ابن رشد.

لقد كتب فيلسوفنا العربي ما كتب، وكأنه كان معبراً عن قضية اليوم، قضية حوار الحضارات، ويقيني أننا سنجد في دروسه الفلسفية، العديد من الأفكار التي تعد ثرية غاية الثراء، عميقة غاية العمق.

بعض مصادر ومراجع الدراسة

أ- عربية

- ابن رشد: فضل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الله.
- ابن رشد: تهافت التهافت.
- ابن رشد: تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- ابن رشد: تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- ابن رشد: تلخيص كتب السمع الطبيعي لأرسطو.
- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتضى.
- ابن طفيل: حي بن يقطان.
- عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية.
- عاطف العراقي: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري).
- عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق.
- عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطرق نحو المستقبل.
- عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية.
- عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل.
- عاطف العراقي: ثورة النقد في عالم الإدب والفلسفة والسياسة.
- ابن أبي اصيبة: عيون الأدباء في طبقات الأطباء.
- ابن سينا: الشفاء (القسم لإلهي)
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات.

- ابن سينا: النجاة ،
- أبو البركات البغدادى: المعتبر في الحكمة.
- الغزالى: مقاصد الفلسفه.
- الغزالى: المنقذ من الضلال.
- الغزالى: تهافت الفلسفه.
- الغارابى: آراء أهل المدنية الفاضلة.
- الفارابى: كتاب الحروف.
- الكندى: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

ب - أجنبية

- E.Gilson: History of christian philosophy.
- Munk: Melanges de la philosophie, juive et. Arabe.
- : Arabic thought and its place in history.
- Allard (M): Le rationalisme de Averroes.
-
- Aristotle: The logic.
- Brehier (E): La philosophie deu moyen age.
- Gauthier: Ibn Rochd (averroes).
- Plato: The republic.
- Russell (B): istory of western philosophy.
- Wulf: History of mediseval philosophy.
- Taylor (H.O): The Mediaeval mind.

فهرس

تصدير عام:

٣ فيلسوف عربي بروح غربية

الفصل الأول:

الحياة الفكرية لفيلسوف عربي كان معبرا عن روح غربية
٩ (دعوة إلى منهج جديد لدراسة أفكاره)

الفصل الثاني:

الفيلسوف ابن رشد ومنهجه العقلي النقدي
٢٥ (فکر عربی من خلال لقاء المشرق بالغرب)

الفصل الثالث:

الفيلسوف ابن رشد ولقاء العقل العربي بالفكر الغربي ٧٥

الفصل الرابع:

الإنسان في الفلسفة الرشدية
٩٧ (مزج الفكر العربي بالفكر الأرسطي الغربي)

الفصل الخامس:

حقيقة مذهب ابن رشد العربي من خلال منظور غربي تنويري ١١٧

طبع بالهيئة العامة لشئون المطبع الأهلية